Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/essaisuralexandr00nour

DE LA LIBERTÉ ET DU HASARD

ESSAI

SUR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

AUTRES OUVRAGES DE L'AUTEUR.

Tableau des progrès de la pensée humaine, DEPUIS THALÈS JUSQU'A HEGEL. 1 vol. in-8°, 4e édit., Paris, Didier, 1868.

La Philosophie de saint Augustin. OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*). 2 vol. in-8°, 2e édit., Paris, Didier, 1866.

La Philosophie de Leibniz. OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*). 1 vol. in-8°. Paris, Hachette, 1860.

La Nature humaine, Essais de psychologie appliquée. OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*). 1 vol. in-8°, Paris, Didier, 1865.

La Philosophie de Bossuet, AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS. 1 vol. in-8°, nouv. édit., Paris, Ladrange, 1862.

Exposition de la Théorie platonicienne des idées. 1 vol. in-18, Paris, Ladrange, 1858.

Les Pères de l'Église latine. 2 vol. in-12, Paris, Hachette, 1856.

Le Cardinal Pierre de Bérulle. 1 vol. in-12. Paris, Didier, 1856.

Le Dix-huitième Siècle et la Révolution française. 1 vol. in-12, Paris, Douniol, 1862.

La Politique de Bossuet. 1 vol. in-12, Paris, Didier, 1867.

Portraits et Études, AVEC DES FRAGMENTS INÉDITS. 1 vol. in-12, nouv. édit., Paris, Didier, 1863.

Spinoza et le Naturalisme contemporain. 1 vol. in-12, Paris, Didier, 1866.

Une Visite à Hanovre, septembre 1860. MÉMOIRE SUR LES MANUSCRITS DE LEIBNIZ. In-8°, Paris, Durand, 1861.

Des Sources de la Philosophie de Bossuet. In-8°, Paris, Durand, 1862.

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Les Systèmes, Essais de psychologie critique. OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (*Académie des sciences morales et politiques*). 1 vol. in-8°.

Paris — Typographie de Ad. Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

DE LA LIBERTÉ ET DU HASARD

ESSAI

SUR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

SUIVI DU

TRAITÉ DU DESTIN ET DU LIBRE POUVOIR

AUX EMPEREURS

TRADUIT EN FRANÇAIS POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

NOURRISSON

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

1870

Tous droits réservés.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
JAN 4 1952
LIBRARY
16433

AVANT-PROPOS

Cet essai sur Alexandre d'Aphrodisias, que je fais suivre de la première traduction française qui aura paru de son *Traité du Destin et du Libre pouvoir aux Empereurs*, a, au fond, pour objet la discussion des idées de liberté et de hasard. Des fragments étendus de ce travail ont été lus par moi à l'Académie des sciences morales et politiques, dans ses séances du 22 janvier et du 5 février de cette année, et c'est à la faveur d'un tel souvenir que je m'enhardis aujourd'hui à le publier intégralement.

Peut-être, à parcourir ce volume, trouvera-t-on qu'Alexandre d'Aphrodisias

méritait qu'on s'arrêtât à ses doctrines, et peut-être aussi semblera-t-il que celui de ses écrits que j'ai choisi pour le traduire n'était pas trop indigne de passer dans notre langue.

Depuis l'ère chrétienne jusqu'à la renaissance, Alexandre occupe assurément, parmi les philosophes proprement dits, le rang le plus considérable. Ce n'est point, il est vrai, un génie de la race de Plotin et de Proclus. Car on ne rencontre chez lui ni l'imagination enflammée, ni la puissance méditative, ni la science enthousiaste de ces deux chefs d'école, qu'on pourrait appeler les derniers des Grecs, ou mieux encore les derniers des anciens. Toutefois, je ne crains point d'affirmer qu'en somme Alexandre n'en a pas moins exercé sur le mouvement des intelligences une influence égale, sinon supérieure à

celle de Proclus et de Plotin, que d'ailleurs il précédait. D'un seul mot, c'est d'Alexandre qu'Averroès s'est porté l'émule. Cela suffit sans doute pour le recommander à l'attention des hommes qui pensent.

D'autre part, ce serait, je l'avoue, préparer au lecteur une déception véritable que de lui annoncer comme une pièce d'éloquence le *Traité du Destin et du Libre pouvoir aux Empereurs*. Ce livre est en effet un ouvrage purement didactique, d'un style incolore, souvent subtil, parfois même embarrassé. Mais combien l'importance du sujet n'y rachète-t-elle pas l'aridité du discours et la sécheresse de l'exposition! A une époque de confusion et de sang et sous l'empire accablant de princes détestables, Alexandre, au dogme du fatum, à l'idolâtrie de la fortune, à

PA
3864
.N9

la superstition du hasard, oppose une revendication victorieuse du libre pouvoir humain. N'est-ce point assez pour lui concilier la faveur de quiconque a souci de la dignité humaine?

Aussi bien, me suis-je persuadé, en ce qui concerne cette publication, que défendre à cette heure, avec la double autorité de l'histoire et de la raison, la liberté morale, ce n'était point rester étranger à la cause de la liberté civile, politique, religieuse, dont s'est noblement épris le temps présent.

23 mars 1870.

DE LA LIBERTÉ ET DU HASARD

ESSAI

SUR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

DE LA LIBERTÉ ET DU HASARD

ESSAI

SUR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

En 1624 et à peine évadé de sa prison de Louvestein, Grotius publiait à Paris, où l'avait accueilli la protection de Louis XIII [1], un volumineux recueil de traductions en latin intitulé : *Philosophorum veterum sententiæ de fato et de eo quod in nostra est potestate, collectæ partim et de græco ver-*

[1] Cf. Vie de Grotius *avec l'histoire de ses ouvrages et des négociations auxquelles il fut employé*, par M. de Burigny; 2 v. in-12, Paris, 1752. — Aubery, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Hollande et des autres provinces unies*. Paris, 1680, in-18, p. 328 et suiv. *Hugues Grotius*.

sæ[1]. C'était comme une des pièces du long et ardent procès qu'au nom de la liberté politique plus encore que de la liberté religieuse, l'illustre auteur du *Droit de la paix et de la guerre* avait soutenu avec les Arminiens contre les Gomaristes, mais que Maurice de Nassau sut violemment dénouer par le synode de Dordrecht (1618) et l'assassinat juridique de Barneveldt [2]. Alexandre d'Aphrodisias et les Pythagoriciens, Hiéroclès et les Platoniciens, Maxime de Tyr et Plotin, Chalcidius et Jamblique, Ammonius disciple de Proclus, les Stoïciens et les Épicuriens, les philosophes juifs et les philosophes chrétiens : Grotius interroge successivement tous les anciens relativement à cette notion primordiale du libre arbitre, que, sous les formes les plus diverses, a si souvent compromise dans l'esprit des

[1] Hugonis Grotii *Operum theologicorum tomus tertius*. Londini, 1679, in-4.

[2] Cf. Aubery, ouvr. cit., p. 178 et suiv. *Maurice de Nassau, prince d'Orange*; p. 279 et suiv. *Jean de Barneveldt, avocat général de Hollande et sa postérité.*

hommes la notion mal définie de destin[1]. En revenant de la sorte à l'antiquité, Grotius tâchait, ce semble, d'oublier les odieux débats qui divisaient ses contemporains ; ou plutôt, à une théologie complice du despotisme, il opposait les protestations irrécusables de la conscience et de la science.

De son côté, en 1812, dans les séances du 22 mai et du 12 octobre, Daunou lisait à l'Institut un Mémoire où il examinait « *si les philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente*[2] ». Dans ce travail, Daunou ne se contente pas de consulter les systèmes des six classes de philosophes qui ont, suivant lui, admis le destin : 1° les Pythagoriciens ; 2° les Platoniciens ; 3° les Aristotéliciens ; 4° les Stoïciens ; 5° les Astrologues dits mathématiciens ; 6° les Chré-

[1] Cf. Petr. Frid. Arpe. *Theatrum Fati, sive notitia scriptorum de providentia, fortuna et fato.* Roterodami, 1716, in-12. Notamment p. 21.

[2] Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XV, p. 48 et suiv.

tiens. Il a recours aussi et d'abord aux données de l'étymologie et scrute curieusement le sens originel des différents mots par lesquels, soit chez les Grecs soit chez les Latins, a été désigné le destin : μοῖρα de μείρομαι (je partage) ; αἶσα de δαίω (je divise), ou de ἡ ἀεὶ οὖσα ; πεπρωμένη de περατόω (je détermine) ; εἱμαρμένη, εἱρμὸς (série) de εἵμαρμαι, de μείρομαι ; ἀνάγκη, πρόνοια, Νέμεσις, Ἀδράστεια, λόγος, τύχη, *fatum*, *fortuna*. De ce double examen il conclut que si les poëtes ont fait le destin tour à tour aveugle ou intelligent, le destin n'est, aux yeux des philosophes, que Dieu lui-même, ou un de ses attributs, ou l'ordre éternel de ses décrets. En traitant un tel sujet, en portant de telles affirmations, à l'heure même où allait s'abîmer, où s'abîmait déjà, dans les steppes glacés du Nord, la plus prodigieuse fortune des temps modernes, Daunou qu'avaient éprouvé de si cruelles vicissitudes[1], et qui, pour lors, se

[1] Cf. Taillandier. *Documents biographiques sur P.-C.-F. Daunou.* Paris, 1847, in-8, 2e édit.

voyait condamné à la prudence et au silence; Daunou n'avait-il pas dans l'esprit le secret dessein d'établir que le destin n'est point fatalité mais providence, et que la liberté humaine responsable porte tôt ou tard la peine de ses excès ?

Quoi qu'il en soit, des nombreux écrits que comprend le recueil de Grotius ou que cite Daunou dans son Mémoire, il n'en est pas certainement de plus considérable que le *Traité du Destin et de ce qui est en notre pouvoir*, par Alexandre d'Aphrodisias. « C'est une très-élégante et très-docte composition, disait Gabriel Naudé, féconde par l'invention, imposante par le poids des maximes, nourrie d'une argumentation nerveuse et abondante, où se déploie avec éclat la méthode péripatéticienne, ouvrage digne en tous points d'Alexandre son auteur[1]. »

[1] « *Elegantissimus et doctissimus libellus, qui inventione sit fecundus, sententiarum pondere gravis, argumentorum copia nervosus, peripatetica methodo distinctus,*

Phénomène singulier et qui atteste combien fut lente la transformation de l'esprit ancien! C'est après deux siècles de Christianisme, et néanmoins on dirait que c'est en pleine antiquité, n'était un tour d'argumentation, à quelques égards, presque moderne, qu'Alexandre a rédigé ce travail. Rien en effet n'y laisse soupçonner l'immense révolution qui s'est accomplie. D'un autre côté, consacrées par son autorité, qui est demeurée inséparable de l'autorité même d'Aristote, les doctrines qu'y expose Alexandre lui ont longtemps survécu, et jusqu'à la fin du seizième siècle servent de base aux théories ou de thème aux controverses. Ces doctrines enfin touchent à la fois aux dernières profondeurs de la psychologie et aux parties les plus hautes

dignusque omnino auctore Alexandro. » De Fato, § 21. — Cf. Fabricius. *Bibliotheca græca*, t. V, p. 652. « *Liber eximius, e quo prolixum locum, quo fatum impugnatur, adducit Eusebius* VI, 9, De Præparatione Evangelica, *vocans Alexandrum* ἄνδρα εὖ μάλα διαφανῆ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις. »

de la métaphysique. Alexandre est un des premiers, le premier peut-être qui ait discuté *ex professo* le problème du destin et le problème de la liberté. Car ni Cicéron, dans les fragments du *De Fato* où il combat la nécessité stoïcienne de l'enchaînement des causes, ni Plutarque dans le petit traité *de la fatale Destinée*[1] avec lequel offre d'ailleurs plus d'une analogie le traité même d'Alexandre, n'en sont venus à une analyse aussi précise que la sienne, des idées de destin et de liberté. Or, au problème du destin et au problème de la liberté se rattachent étroitement les problèmes de la nature de l'âme et de la nature de Dieu, et, d'une manière plus générale, le problème de la nature de la substance.

En traduisant en français, pour la première fois, le traité d'Alexandre d'Aphro-

[1] Cf. Œuvres mêlées de Plutarque, *traduites du grec par Amyot, avec des notes et observations de MM. Brotier, Vauvilliers, et Clavier.* Paris, 1820, t. II, pages 358 et suiv.

disias, sur le texte grec qu'a publié Orelli et qu'il a fait suivre de la version latine de Grotius[1], j'ai voulu me donner l'instructif spectacle des idées qui ont marqué une époque de transition, et où se rencontre une des transformations les plus notables, quoique les moins connues, du dogmatisme savant, subtil, prestigieux, dont Aristote fut le promoteur. Je me suis proposé ensuite de rechercher quelle avait été la fortune des opinions d'Alexandre, c'est-à-dire d'éclaircir un point de l'histoire de la philosophie encore assez obscur. Surtout, j'ai trouvé dans l'examen de ces opinions une occasion naturelle d'opposer à des doctrines surannées, mais toujours rajeunies, les preuves irréfragables qui, établissant par la démonstration du libre arbitre humain la responsabilité humaine,

[1] *Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiæ filii, Plotini, Bardesanis Syri, et Georgii Gemisti Plethonis* De Fato *quæ supersunt græce, etc., edid. Orellius.* Turici, 1824, in-8.

deviennent ainsi la garantie inviolable de notre dignité.

Assurément, ce n'est plus aujourd'hui, de même qu'au siècle de Grotius, le fatalisme théologique qui menace le dogme capital de la liberté. Cependant, qu'on se le dissimule ou qu'on se l'avoue, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, ce dogme n'en court pas moins parmi nous de sérieux périls. De notre temps, aussi bien que du temps de Daunou, plus que du temps de Daunou peut-être, règne, avec une sorte de fatalisme physique, comme un fatalisme social. Tandis, en effet, qu'à cette heure toute une école de savants traite de chimérique ce qui dépasse les concepts de la quantité et de l'étendue, et prétend ramener les évolutions des êtres à l'empire du fatum ou du hasard; n'entendons-nous pas, chaque jour, de prétendus politiques proclamer la souveraineté du fait, ou affirmer, de leur côté, une absolue confiance dans le nombre? Ne les enten-

dons-nous pas sans cesse invoquer, au mépris du droit, ce qu'ils appellent tour à tour la chance, la force des choses, la nécessité? C'est, de part et d'autre, un égal oubli ou un égal dédain des conditions d'existence qui seules conviennent essentiellement, soit aux peuples, soit aux individus. Soumettre toutes nos actions à l'empire indéclinable de la grâce, ou ne les rapporter guère à d'autres lois qu'aux lois mêmes qui régissent les corps ; en réalité, contre la liberté c'est tout un. Le destin théologique risquait de façonner les âmes pour l'esclavage, quoique, plus d'une fois, par un miracle d'inconséquence, il les ait rendues invinciblement opiniâtres, ou même résistantes jusqu'à l'héroïsme. Il serait impossible que le destin social et physique, que la doctrine du hasard, en affaiblissant les ressorts de la vie morale, ne tournât point les cœurs à tous les abaissements de la servilité et ne réduisît pas un peuple à tous les dénû-

ments. Le dogme de la fatalité n'est, au fond, qu'un mépris mal déguisé de la puissance morale. Les mécomptes auxquels il expose ses adeptes sont douloureux autant qu'innombrables, et rien, en soi, n'est plus corrupteur que les succès mêmes dont il les flatte [1]. Il importe donc, à coup sûr, beaucoup que l'homme reconnaisse au-dessus de lui une puissance souveraine, pourvu qu'il n'en fasse pas une puissance aveugle, mais qu'il y découvre une providence sage et juste, miséricordieuse et adorable. Il n'importe pas moins, peut-être importe-t-il davantage que l'homme se sente toujours comme dans la main de son propre conseil; que, brisant les idoles, méprisant les vains mots, s'arrachant aux superstitions, il ne voie dans la fortune et le hasard

[1] Voyez le récent discours de M. Jules Simon à la Chambre des Députés (séance du 18 janvier 1870) : « L'aléa, s'écriait-il éloquemment en parlant des conditions de la richesse publique; l'aléa, le hasard, est l'ennemi le plus terrible de la volonté humaine, des sociétés humaines. »

qu'un ensemble de causes qu'il doit s'appliquer à pénétrer et à maîtriser; dans le destin que la destination même des êtres à laquelle concourent son intelligence et sa liberté; dans la force des choses que la nature même des choses qu'il peut vaincre en s'y accommodant; qu'en un mot il n'oublie jamais que l'humanité, nation ou individu, est à elle-même son étoile.

« Je sais, écrivait très-bien Machiavel, que beaucoup de gens ont pensé et pensent encore que Dieu et la fortune régissent les choses de ce monde de telle manière que toute la prudence humaine ne peut en arrêter ni en régler le cours; d'où l'on peut conclure qu'il est inutile de s'en occuper avec tant de peine, et qu'il n'y qu'à se soumettre et à tout laisser conduire par le sort. Cette opinion s'est surtout propagée de notre temps par une conséquence de cette variété de grands événements dont nous avons été témoins, et qu'il ne nous était pas possi-

ble de prévoir; aussi suis-je assez enclin à la partager.

« Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. Je la compare à un fleuve impétueux, qui, lorsqu'il déborde, inonde les plaines, renverse les arbres et les édifices, relève les terres d'un côté et les emporte vers un autre : tout fuit devant ses ravages, tout cède à sa fureur; rien n'y peut mettre obstacle. Cependant, et quelque redoutable qu'il soit, les hommes ne laissent pas, lorsque l'orage a cessé, de chercher à pouvoir s'en garantir par des digues, des chaussées et autres travaux; en sorte que, de nouvelles crues survenant, les eaux se trouvent contenues dans un canal, et ne puissent plus se répandre avec autant de facilité et causer d'aussi grands ravages. Il en est de même de la fortune, qui mon-

tre surtout son pouvoir là où aucune résistance n'a été préparée, et porte ses fureurs là où elle sait qu'il n'y a point d'obstacle disposé pour l'arrêter [1]. »

Et le secrétaire florentin, avec la désinvolture de langage qui est particulière à son temps et propre à son génie, ne craint pas d'ajouter « que la fortune est femme, et que, pour la tenir soumise, il faut la traiter avec rudesse [2]. » « *La fortuna è donna, ed è necessario, volendola tenir sotto, batterla ed urtarla.* »

[1] Le Prince, ch. XXV, traduct. Ch. Louandre.
[2] *Id., ibid.* Cf. chapitre *de la Fortune.*

I.

Personne n'ignore que ce fut Andronicus de Rhodes qui, cinquante ans environ avant notre ère, en classant et en publiant ceux des écrits d'Aristote que Sylla avait apportés d'Athènes à Rome, assura les matériaux sur lesquels, durant tant de siècles, la critique devait s'exercer. Commentateur lui-même des ouvrages qu'il avait rassemblés, son nom ouvre la liste des laborieux ou ingénieux érudits qui s'appliquèrent à interpréter la pensée du Stagirite.

Ses successeurs immédiats sont demeurés, il est vrai, assez obscurs, et quelle qu'ait pu être la portée de leur esprit ou leur savoir, Eudore, Nicolas de Damas, Aspasius, Xénarque, Boéthus, Sosigène, Alexandre d'Égée comptent peu auprès de

la postérité. Dans le nombre, il en est un cependant qui s'est acquis une célébrité véritable, presque de la gloire, et dont il n'est point permis, en tout cas, de contester la longue influence. C'est Alexandre d'Aphrodisias, si connu sous la dénomination du Commentateur par excellence, ou simplement du Commentateur, ὁ ἐξηγητής, de même qu'à un certain moment Aristote finit par n'être plus désigné que sous le titre du philosophe, ὁ φιλόσοφος.

On ne sait, du reste, que bien peu de chose d'Alexandre. Originaire d'Aphrodisias, ville de Carie, qui, à peu près à la même époque, avait donné naissance à un autre commentateur d'Aristote, Adraste d'Aphrodisias, il vécut, de la seconde moitié du deuxième siècle de notre ère jusque vers la seconde moitié du troisième, sans autre rôle public que celui de professeur. Il ne vint probablement jamais à Rome, et, après Alexandrie, où il ne soupçonna pas même l'existence du Didas-

calée, qu'établissait saint Pantène, et que bientôt dirigea saint Clément, son principal séjour fut Athènes.

Les Antonins, et nommément Marc-Aurèle, avaient en effet fondé à Athènes une sorte d'université. « Ἔδωκε, écrit Dion Cassius [1] en parlant de Marc-Aurèle, καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐν ταῖς Ἀθήναις διδασκάλους ἐπὶ πάσης λόγων παιδείας μισθὸν ἐτήσιον φέροντας. » De là ces chaires de philosophie, où retentit pour la dernière fois la parole antique, et qu'en 529 supprima un décret de Justinien. Elles représentaient les diverses doctrines philosophiques qui, à cette époque, se partageaient les esprits : le Platonisme, l'Aristotélisme, l'Épicurisme, le Stoïcisme. Alexandre occupa la chaire péripatéticienne. Ce fut à Septime-Sévère d'abord (146-199-211), et ensuite à Caracalla (188-211-217), auquel, selon toute apparence, il survécut, qu'il dut son institution.

Né à une époque de dispersion et de con-

[1] *Histoire romaine*, liv. IV.

fusion, Alexandre d'Aphrodisias eut, notamment, pour maîtres Herminus et Aristoclès[1]. Celui-ci était un Péripatéticien enclin au Néoplatonisme; celui-là un Stoïcien qui commentait Aristote et qui rédigea un livre contre les Pyrrhoniens. Ces enseignements disparates ne parvinrent point à dérouter l'esprit d'Alexandre. Il s'attacha d'une prise unique aux théories textuelles du Stagirite. Sans doute, ces théories mêmes devaient, malgré lui, s'altérer singulièrement, à passer par son exégèse. Mais il eut le ferme vouloir de les conserver intactes, et repoussa le syncrétisme par lequel Ammonius dénaturait la philosophie péripatéticienne. Aussi ne fut-ce pas tant peut-être pour avoir interprété tous les ouvrages d'Aristote, que pour s'être appliqué à en préserver l'intégrité doctrinale, qu'il reçut le titre excellent de Commentateur.

[1] Cf. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. V, lib. IV, c. XXVIII.

Un tel parti pris de fidélité scrupuleuse détermine nettement la situation qu'Alexandre occupait dans l'École, où tout dogmatisme était nécessairement polémique.

A parler exactement, le Platonisme devenu comme un indiscret mélange, non-seulement des principes de l'Académie et de ceux du Lycée, mais encore du système de Pythagore et de la philosophie de l'Orient, le Platonisme, au deuxième siècle, ne comptait que fort peu ; et, en attendant que Plotin à Rome, Proclus à Athènes lui rendissent un nouveau lustre, n'était guère représenté que par une secte infime d'initiés. Les seuls dogmatismes que le Péripatétisme trouvât en présence étaient l'Épicurisme et le Stoïcisme.

Or, ce n'était point entre l'Épicurisme et le Péripatétisme qu'une lutte devait s'engager. Trop d'affinités rapprochaient ces deux dogmatismes pour qu'ils entrassent

en conflit, en même temps que de trop essentielles différences empêchaient que leurs domaines pussent être confondus. D'un côté, en effet, c'était chez les Péripatéticiens et chez les successeurs des Cyrénaïques, le même goût des élégances de la vie, le même culte intelligent de la nature, la même horreur de ce qui la dépasse, surtout le même sentiment de la liberté. « Mieux vaudrait, écrivait Épicure, accepter les fables vulgaires sur les Dieux que d'être asservi à la fatalité des physiciens. Encore peut-on espérer fléchir les Dieux en les honorant, mais la nécessité est inexorable [1]. » D'un autre côté, tandis que le Péripatétisme imaginait entre le monde et Dieu une dépendance aussi étroite, aussi immanente que celle qui rattache la matière à la forme, l'Épicurisme, revenu aux principes de Démocrite, isolait absolument Dieu du monde, où il n'admettait

[1] Diogène de Laerte, *Vies et Doctrines des philosophes*, lib. X, 41.

plus qu'un mécanisme pur et simple, sans fins ni moyens prévus. En un sens, la distinction du monde et de Dieu était, il est vrai, de la part de l'Épicurisme, un progrès remarquable; mais ce progrès même séparait radicalement le dogmatisme d'Épicure de celui d'Aristote.

Tels n'étaient point les rapports du Stoïcisme et du Péripatétisme. Entre ces deux écoles s'élevaient des oppositions irritantes autant qu'inconciliables. Héritiers des grossiers Cyniques, ennemis de toutes les délicatesses, hostiles même à la société dont ils déclinaient, jusqu'à légitimer le suicide, les devoirs les plus impérieux, et, sous l'idée d'universalité [1], abolissant toute idée d'individualité, les Stoïciens, dans leur existence pénible et tendue, rappelaient les mœurs et la condition de leurs premiers maîtres, un mar-

[1] Cf. Joann. Francisci Buddei *Analecta historiæ philosophicæ*, Halæ Saxonum, 1706, in-12, p. 89. *De erroribus Stoïcorum in philosophia morali.*

chand comme Zénon, un portefaix comme Cléanthe, un coureur du cirque comme Chrysippe. Par une contradiction prodigieuse, leur intraitable orgueil et leurs incessants efforts n'avaient pas même pour objet de les rendre libres, mais de les assujettir [1]. Car c'était pour eux un dogme fondamental que la croyance en un destin, qui est insurmontable et éternel enchaînement des choses. « Εἱμαρμένην φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων, écrivait Chrysippe, ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς [2]. » Et pourtant, en dépit de ces contrariétés de doctrine ou même de tempérament, le Stoïcisme menaçait d'absorber le Péripatétisme. Effectivement, si le Stoïcisme se relevait, avant tout, du dynamisme d'Héraclite, il n'en avait pas moins essentiellement modifié cette théorie, à l'aide des données péripatéticiennes. Entre le σπερμα-

[1] Cf. *Buddeus, opere citato.*

[2] Cf. Aulu.-Gelle, *Nuits attiques*, liv. VI, c. II.

τικὸς λόγος et la νόησις de la Métaphysique se découvraient d'assez intimes analogies pour qu'on pût, à bon droit, ne voir dans le Stoïcisme qu'un Péripatétisme corrompu. C'était donc expressément contre les Stoïciens qu'étaient appelés à réagir les représentants des doctrines aristotéliciennes.

Ce fut la tâche que sembla s'être donnée Alexandre d'Aphrodisias.

Alexandre ne s'est pas borné en effet à élucider dans des commentaires le sens abstrus des théories d'Aristote. Il a composé, afin de défendre ces théories autant que pour les expliquer, des écrits spéciaux qui ne laissent pas que d'offrir, après tout, une certaine originalité. Et ici, je ne songe point aux *Livres des problèmes*, qui nous sont parvenus sous son nom [1], mais qu'une critique mieux informée rapporte à un médecin philosophe du sixième siècle, Alexandre de Tralles [2].

[1] Ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν προβλημάτων βιβλία β'.

[2] Cf Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. V, lib. IV,

Aussi bien, cette discussion de problèmes qu'Aristote avait inaugurée avec une pénétration si extraordinaire [1], est-elle beaucoup moins une tradition d'investigations savantes qu'un lieu commun de curiosité souvent frivole, parfois ridicule, que le Péripatétisme a accrédité durant tout le moyen âge et même au delà [2]. Je veux parler du *Traité du Destin et de ce qui est en notre pouvoir;* du *Traité de l'Ame* [3] qui en est une dépendance; du *Traité de la Mixtion ou du Mélange* [4] qui n'est, à son

c. XXVIII, p. 651, 662. « *Non defuere qui problematum auctorem esse suspicarentur Alexandrum Trallianum, medicum, Justiniani imperatoris ætate clarum.* »

[1] Προβλημάτων lib. XXXVIII.

[2] Cf. *Aristotelis aliorumque problemata : cui de novo accessere Jul. Cæsaris Scaligeri problemata Gelliana. Amstelodami, apud Jodocum Jansonium, anno* 1650, in-18. — *Hieronymi Cardani de Rerum varietate libri* XVII. Basileæ, 1557, in-12. — Scipion du Pleix, *La Curiosité naturelle, rédigée en questions selon l'ordre alphabétique.* Paris, 1631, in-12.

[3] Τὰ τοῦ Θεμιστίου εὐφραδοὺς ἅπαντα, τουτέστι παραφράσεις, καὶ λόγοι. Ἀλεξανδροῦ Ἀφροδισιέως περὶ ψυχῆς βιβλία δύο καὶ περὶ εἱμαρμένης ἕν. *Venetiis, edit. Victore Trincavello,* 1534, *fol. ex officina Aldi.*

[4] Περὶ μίξεως, *Venetiis,* 1527, *fol. apud Aldum.*

tour, qu'un corollaire du *Traité de l'Ame*, et enfin des quatre livres des *Questions naturelles et morales* [1] où se retrouvent reprises, quoique sous une forme épisodique, la plupart des solutions déjà énoncées dans les ouvrages précédents.

Il est vrai que dans le *Traité du Destin*, qui demeure son œuvre capitale, Alexandre se montre encore un commentateur, ainsi que l'observe judicieusement Ritter [2]. Car redressant, comme le fera plus tard Nizolius [3], les idées par les mots, s'il prouve contre les Stoïciens, qu'il affecte d'ailleurs

[1] *Alexandri Aphrodisiensis peripatetici doctissimi quæstiones naturales et morales et de fato, Hieronymo Bagolino Veronensi patre, et Joanne Baptista interpretibus. De anima liber primus, Hieronymo Donato patritio Veneto interprete. De anima liber secundus, una cum commentario de Mistione, Angelo Caninio Angliarensi interprete, apud Hieronymum Scotum*, 1559, in-4, *Venetiis.* — Ζητήματα Ἀλεξανδροῦ τοῦ Ἀφροδισιέως φυσικὰ, περὶ ψυχῆς, ἠθικὰ. 1536, in-fol. *Edid. Victor Trincavellus, apud Aldum.*

[2] *Histoire de la Philosophie ancienne.* Liv. XII, sect. 1, chap. IV.

[3] Marii Nizolii *Anti-barbarus philosophicus, sive de Philosophia Scholasticorum impugnata Libri IV.* Edit. G. G. Leibnizio, Francofurti, 1674, in-4.

de ne pas nommer une seule fois, que l'homme est libre; c'est notamment en remarquant que les Stoïciens méconnaissent en cette matière, qu'ils violent ouvertement le sens des mots habituellement employés. Si en effet la fatalité des Stoïciens prévaut, que signifie désormais le mot de liberté? Ou si les Stoïciens appellent liberté ce qui n'est au fond que fatalité, quel abus n'est-ce pas du langage de chaque jour? Toutefois l'argumentation d'Alexandre ne se réduit pas, il s'en faut, à des critiques purement grammaticales.

Il est vrai aussi que, dans le *Traité du Destin*, de même que dans tous ses autres ouvrages, Alexandre emprunte scrupuleusement ses prémisses au Stagirite. Néanmoins, combien le disciple ne finit-il point, à son insu, par dévier des principes du maître! Parfois sans doute, sa doctrine, en raison même de son opposition au Stoïcisme, semble bien près d'incliner à l'Épicurisme. Mais plus souvent encore son Péripatétisme

est un Péripatétisme rectifié, et Brucker a eu, en somme, raison d'affirmer que, loin d'avoir mérité l'accusation d'athéisme portée contre lui par Pic et Paul Jove, Alexandre avait philosophé plus exactement qu'Aristote relativement à Dieu et à la providence divine. « *De atheismo Picus et Paulus Jovius objecere... Tamen de Deo et providentia divina, Aristotele accuratius saniusque Alexander philosophatus est*[1]. »

On comprendrait mal, d'un autre côté, le dogmatisme d'Alexandre, si on ne se reportait à l'époque où il écrivit. Quoi qu'ils fassent, les théories des philosophes res-

[1] *Historia critica Philosophiæ*, t. II, p. 482. — Cf. Fabricius, oper. cit., t. V, p. 651. « *De Deo satis pie sentit et loquitur, quem solum immortalitatem habere scribit in V. Top. p.* 178; *omni honore dignissimum, cunctis votis expetendum atque omnium parentem vocat in VII Metaphys.*, p. 282, *et in* IX, p. 320, *proprie ens et simplex, ac, ut ita loquitur, substantialis substantia, et quæ immobilis movet, hoc est Deus optimus maximus, non gignitur neque interit. Adde in XII, p.* 381, *etc.*, *et lib. II, Quæst. et Solut.*, *cap.* 21, *ubi ait, providentiam si quis auferat, item esse, ac si quis demat nivi alborem frigusque, calorem igni, melli dulcedinem.* »

tent inséparables des temps où ils ont vécu, et les mœurs de leurs contemporains influent sur leurs doctrines autant et plus peut-être que leurs doctrines pénètrent les mœurs de leurs contemporains. Or, le deuxième et le troisième siècle de notre ère furent de ces âges attristés, où les générations paraissent, en quelque sorte, marquées à l'effigie de mauvais princes. Le monde romain s'y réfléchit alors comme tout entier, dans la personne de deux empereurs auxquels Alexandre a précisément dédié son *Traité du Destin*, et dont Ælius Spartianus nous a légué les vivantes peintures [1], les empereurs Septime-Sévère et Bassianus Antonin Caracalla [2].

Bien que son humble origine semblât le

[1] Cf. *Historiæ Augustæ Scriptores sex.* Tolosæ, 1615, in-12.

[2] *Les Vies des hommes illustres pour servir de supplément aux Vies de Plutarque ; traduites par A. Allegre, avec des notes et des observations, par MM. Brotier, Vauvilliers et Clavier.* Paris, 1819, *Œuvres complètes de Plutarque ; 24 vol. in-8*, t. X.

condamner à la médiocrité, l'Africain Septime fit pressentir de très-bonne heure qu'il était né pour exercer le pouvoir suprême. Et toute sa vie fut effectivement tournée vers cet unique objet. Doué « de l'audace du lion et de la finesse du renard », deux qualités que Machiavel ne peut se lasser d'admirer en lui, et qu'aussi bien il juge indispensables à tout prince [1]; ni les fureurs, ni les crimes même de sa jeunesse ne purent arracher Septime à ses pensées d'ambition. Elles assiégaient jusqu'à son sommeil, lui suggérant des rêves, qu'il livrait avidement à l'interprétation complaisante des mathématiciens, des devins, des augures, des magiciens. Elles étaient l'occupation de ses veilles, et on le surprenait à contempler du haut des montagnes avec une ardeur d'halluciné Rome et l'univers. Parvenu enfin à l'empire par l'assassinat de Didius Julianus, Septime s'y affermit par la mort de Pescennius

[1] *Le Prince*, ch. XIX.

Niger et d'Albinus ; il s'y maintint par d'affreux massacres. « C'était, écrit un historien, une telle tuerie ou boucherie, que les champs étaient pleins de morts, les rues baignées de sang, et les places couvertes d'exécutés [1]. » Nobles ou obscurs, personnages de tout sexe et de toute condition, les uns étaient égorgés parce qu'ils avaient ri, les autres parce qu'ils s'étaient tus, ceux-là parce qu'ils avaient osé dire que l'empereur méritait vraiment son surnom de Pertinax ou de Sévère. Le sénat décimé, avili, en venait à penser qu'un tel homme aurait dû ne pas naître ou ne point se trouver sujet à mourir ; tant il l'estimait funeste à la fois et nécessaire à la république ! Cependant, ce même homme superstitieux et sanguinaire, cet ambitieux désenchanté, auquel, à ses derniers moments, échappaient ces mélancoliques paroles : « J'ai tout été, et

[1] *Supplément aux Vies de Plutarque*, t. X, p. 349.

cela ne sert de rien », « *omnia fui et nihil expedit* »; ce même homme qui fut, en outre, un des premiers capitaines de son temps, passait pour un lettré distingué et éloquent. « En l'âge de dix ou douze ans, écrit un historien déjà cité, il commença à étudier aux lettres grecques et romaines, avec une telle dextérité et promptitude, qu'au parler, disputer et écrire, on l'eût jugé Grec de nature. Sur les dix-huit ans était avocat très-facond et patrocinait publiquement, et défendait causes d'importance, de sorte que s'il eût suivi les lettres comme fit depuis les armes, non moins eût été famé en l'un, qu'il fut redouté en l'autre [1]. » — « Septime, écrit de son côté Spartianus, était assez adonné à la philosophie et à l'éloquence, on dirait même trop avide de savoir. »

Tout tel qu'il était, « *tristior vir ad omnia* », Septime-Sévère laissait pour suc-

[1] *Supplément aux Vies de Plutarque*, t. X, p. 307.

cesseur un fils qui devait bientôt le faire regretter. En effet, à peine investi de l'empire auquel son père l'avait de bonne heure associé, Bassianus Antonin Caracalla, dont l'enfance aimable avait donné les plus douces espérances; qui, jeune homme, s'était proposé Alexandre pour modèle, Caracalla inaugure son règne par des atrocités. — Assassin de son frère Géta, un mariage incestueux l'unit à Julie, sa belle-mère, et, ivre de volupté, il se plonge dans des torrents de sang. Les premiers citoyens de l'État succombent à sa vengeance ou à ses soupçons. Papinien lui-même, cet asile du droit, ce trésor de la doctrine légale, « *juris asylum et doctrinæ legalis thesaurus* », Papinien est immolé pour n'avoir point voulu excuser le fratricide commis par le nouvel empereur. Partout, jusque dans les bains publics, s'accomplissent d'horribles massacres. « La boucherie était telle, écrit un de ses historiens, que n'ayant le loisir d'enterrer les corps des

morts, on était contraint de les brûler par les places, ramassés à monceaux [1]. » De mœurs infâmes, plus cruel que le cruel Septime, adonné à la gloutonnerie et au vin, odieux à ses proches, détesté même des soldats, si ce n'est des prétoriens, Caracalla, après avoir, pendant six années, rempli d'effroi Rome et les provinces, tombe sous le fer de Macrin. Ce prince, néanmoins, non plus que son père, n'était pas sans lettres, « *non ille in litteris tar-* « *dus* ». Surtout, comme son père, il se montra superstitieux. « Bassianus, écrit-on encore de lui, était naturellement curieux de savoir secret, non des hommes seulement, mais des esprits par enchantement et magie..... Il communiquait tous les jours avec devins et magiciens, s'enquérant d'eux combien devait vivre et comment mourir [2]. » Il avait importé à Rome le culte d'Isis, et Spartianus observe qu'il

[1] *Supplément aux Vies de Plutarque*, t. X, p. 399.
[2] *Ibid., ibid.*, p. 414.

célébra les cérémonies sacrées avec un respect inconnu jusqu'à lui.

Ce fut là l'époque de sang, de terreur et de vertige, où Alexandre d'Aphrodisias rédigea son *Traité du Destin;* ce furent là les princes abominables auxquels il le dédia, en célébrant leurs vertus.

Cette dédicace était-elle ironie? Était-elle bassesse? C'était simplement le langage officiel d'un fonctionnaire obséquieux qui devait à Septime et à Caracalla son institution. Alexandre n'appartenait-il pas d'ailleurs aux générations dissolues et sceptiques qui décernèrent à ces deux empereurs les honneurs des autels? Ou encore, comment eût-il ignoré que les écoles, que les villes de sciences avaient à compter avec ces redoutables protecteurs? En souvenir d'injures anciennes, Septime, parvenu au pouvoir, avait diminué, aboli même les priviléges d'Athènes, tandis qu'au contraire il accordait aux habitants d'Alexandrie le droit de délibération, *jus*

buleutarum. Quant à Caracalla, quelle vengeance n'avait-il pas tirée des Alexandrins, qui s'étaient permis de railler celui qu'ils appelaient la bête d'Ausonie ! Non-seulement il avait ôté aux Péripatéticiens leurs syssities et leurs subventions (ὠφελείας), en même temps qu'il faisait brûler leurs livres ; mais à Alexandrie il ordonnait d'effroyables massacres. « En moins de deux heures toute la campagne fut couverte de morts et de sang, et fut telle la plaie sur la désolée cité, qu'il n'y avait habitant qui ne fût tué ou pleurant les tués. Le lieu où ce pauvre peuple fut meurtri était une grande plaine au long d'un fleuve, où fut si grande la boucherie et le sang épandu, que ce fleuve en demeura rouge tout le lendemain [1]. »

Ajoutons que Fabricius, après Jean Pic de la Mirandole, prête à Alexandre d'Aphrodisias le projet vraisemblable et

[1] *Supplément aux Vies de Plutarque*, t. X, p. 405.

louable d'avoir voulu détourner discrètement l'empereur Sévère des superstitions astrologiques, en lui dédiant, comme professeur, les prémices de ses méditations [1].

Aussi bien, à y regarder de près, la doctrine que professe Alexandre d'Aphrodisias, relativement au destin et à ce qui est en notre pouvoir, n'est point en contradiction avec le spectacle horrible qu'il a sous les yeux. En affirmant la liberté humaine, il explique comment sont possibles les violations monstrueuses des lois les plus saintes de la nature. En reléguant la Providence dans la région supralunaire, il laisse entendre comment la

[1] Cf. Fabricius, oper. cit. t. III, c. viii : « *Hunc librum velut primitias lucubrationum suarum, professor philosophiæ Aristotelicæ ab iis constitutus, dicavit Severo et ejus filio, Antonio Caracallæ, qui imperium junctim administrabat ab anno Christi* CXCIX. » — T. IV, c. xxviii : « *Hoc libro Alexander videtur Severi imp. animum (ut suspicatur Joh. Picus*, p. 282, *Opp.) a superstitione astrologica revocare voluisse.* »

terre peut devenir la proie de quelques scélérats.

Voici, en effet, quelle est, en résumé, la doctrine contenue dans le *Traité du Destin*.

II.

Alexandre commence par établir l'importance du dogme de la liberté. C'est en raison de l'importance même de cette doctrine qu'il entreprend de la discuter, afin de la mettre hors de conteste. Cela posé, tout son dessein se ramène à deux chefs : 1° expliquer le dogme de la liberté, à la lumière des enseignements d'Aristote ; 2° affermir ce dogme dans les esprits, en le dégageant des objections du Stoïcisme. Car les Stoïciens s'efforcent de ruiner la doctrine du libre arbitre, et prétendent y substituer la doctrine du destin.

Quelle est donc la valeur de cette doctrine du destin ? Que tous les hommes reconnaissent ce qu'ils appellent le destin,

c'est là ce qu'attestent évidemment les langues. Mais qu'est-ce que le destin? Et dans quels cas se produit le destin? Sur ces deux questions éclatent de complets dissentiments.

Pour résoudre ce double problème, Alexandre se reporte à la théorie péripatéticienne des causes, d'où il conclut tout d'abord que le destin ne peut être qu'une cause efficiente.

D'autre part, il y a, suivant Aristote, des causes efficientes qui agissent sans but, et des causes efficientes qui vont à un but. Les premières ne méritent pas qu'on s'y arrête. Les secondes agissent ou naturellement, ou raisonnablement. De là, entre ces dernières causes, une différence profonde. Effectivement, tandis que c'est en elles-mêmes qu'ont leur raison d'être les choses qui procèdent de causes efficientes naturelles; c'est hors d'elles-mêmes et en nous que trouvent leur principe les choses qui procèdent de causes efficientes raisonna-

bles, c'est-à-dire qui témoignent de l'art et du choix. Ce principe est en nous la liberté, qui nous permet de faire ou de ne pas faire. Enfin, il y a une troisième classe de causes efficientes qui vont à un certain but. Ce sont celles qui vont à une autre fin que la fin même à laquelle elles étaient immédiatement appropriées. On les nomme fortuites, et c'est parmi ces causes qu'il faut placer le destin.

Le destin, en effet, ne saurait être classé au nombre des causes efficientes qui ne vont à aucun but. Il ne saurait l'être davantage parmi les causes efficientes raisonnables, attendu que la raison d'être des choses qui procèdent de ces causes est en nous et non hors de nous. Il reste que le destin appartienne aux causes efficientes naturelles. Et, en réalité, tel est le destin. Le destin, c'est la nature. Toutefois, précisément parce que le destin est la nature, le destin n'est pas la nécessité. Car il y a des choses qui sont dites contre nature, et personne

n'ignore que la nature peut être vaincue par mille influences.

Voilà, d'après Alexandre, quels sont les sentiments de l'école péripatéticienne, relativement au destin.

Or ces sentiments prennent une nouvelle force, si on examine les sentiments opposés que professent les Stoïciens.

Et, en premier lieu, soutenir que le destin soit fatalité ou nécessité, c'est nier qu'il y ait rien de ce que les hommes appellent hasard ou accident. Il est vrai qu'on substitue au mot de nécessité la dénomination de hasard. Cette substitution dans les mots ne détruit pas une radicale différence dans les choses. La fatalité, qui est nécessité, suppose le nécessaire enchaînement des effets avec des causes antécédentes et nécessairement antécédentes. L'idée de hasard implique, au contraire, que ce qui s'est produit n'a point dépendu d'une cause première ou maîtresse.

En d'autres termes, affirmer une fatalité qui soit nécessité, c'est exclure toute possibilité ou contingence. Mais n'est-ce pas là rejeter la réalité la plus manifeste? N'est-il pas indubitable qu'il nous est possible d'exécuter en diverses manières, ou même de ne pas exécuter les mouvements que nous exécutons? La diversité même des phénomènes, en général, ne révèle-t-elle pas des causes dissemblables; et s'il y a des choses qui ne souffrent pas leur contraire, n'y en a-t-il pas qui l'admettent? Il est vrai aussi que, par subterfuge de langage, on s'avise de prétendre que le nécessaire n'en demeure pas moins pour nous le possible, par cela seul que la cause du nécessaire nous est inconnue. Mais ce n'est pas l'ignorance qui fait la possibilité, ni la connaissance qui la détruit. Le possible est ce qui aurait pu ne pas être, tandis que tout ce qui est ne pouvait pas ne pas être au regard de ceux qui voient dans le destin une fatalité qui est nécessité. Les

Stoïciens abolissent donc la possibilité [1]. Qu'on y pense! Si tout arrive nécessairement, la délibération n'est-elle pas frustratoire? Et pourtant, la nature qui, du propre aveu des Stoïciens, ne fait rien en vain, n'a-t-elle pas fait l'homme essentiellement capable de raisonner, de délibérer, de choisir? Au fond, par conséquent, les Stoïciens abolissent la liberté.

Quiconque, en effet, délibère croit être libre, et ceux-là même qui théoriquement nient la liberté sont convaincus de leur liberté au moment même où ils délibèrent. Tant la voix de la nature l'emporte sur les sophismes! Ce n'est pas tout : comment, sans la liberté, expliquer la diversité des choix? Ou, sans la liberté, que signifient les regrets, les reproches, les conseils? Non, nous ne nous trompons pas, quand nous pensons qu'il y a quelque chose qui est en notre pouvoir.

[1] Cf. Ἀπορίων καὶ Λύσεων lib. II, cap. 5 : Περὶ τοῦ ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καθ' εἱμαρμένην.

Ici encore les Stoïciens se réfugient dans les équivoques. Confondant la spontanéité avec la liberté, ils accordent que certaines choses sont en notre pouvoir, à peu près comme le mouvement est au pouvoir des animaux, qui se meuvent en vertu de l'appétit et de l'assentiment. Mais qu'est ce pouvoir, sinon l'action même de la nature chez les animaux ; et, dès lors, ne devrait-on pas reconnaître un tel pouvoir à tous les êtres? Le pouvoir, qui chez l'homme est liberté, ne consiste pas uniquement dans l'appétit et dans l'assentiment. Une fois de plus, ce serait là de la spontanéité, mais non de la liberté, et si tout ce qui est libre est spontané, tout ce qui est spontané n'est pas libre. L'animal, par l'assentiment, cède aux apparences : l'assentiment de l'homme est le fruit de la délibération ; il vient du jugement et de la raison, d'où naît la liberté. Comme d'ailleurs nous n'agissons pas toujours délibérément, on ne saurait dire qu'il est

aussi nécessaire à l'homme de délibérer, qu'à l'animal de suivre l'appétit et l'assentiment.

Ainsi entendue, la liberté sera-t-elle donc un mouvement sans cause? Ou faut-il accorder que, les mêmes circonstances venant à se produire, nos actions aussi devront être nécessairement les mêmes? Que l'on consulte la réalité, et l'on s'assurera que, dans les mêmes cas, nous ne prenons pas toujours les mêmes décisions. En outre, ce n'est point hors de nous-mêmes qu'il faut chercher la cause de ces libres décisions. Leur cause est en nous-mêmes, ou plutôt elle est nous-mêmes. Être le principe, le commencement de ses actes, cela même c'est l'homme.

Rejetez cette doctrine si simple, et la vie entière est bouleversée. Il n'y a plus ni vice, ni vertu, ni culpabilité, ni innocence. La providence se réduit à un vain mot, la piété à une illusion, la divination à un mensonge. C'est pourquoi, en supposant que

le dogme de la liberté ne fût pas mieux avéré que celui de la fatalité ; qui ne comprend néanmoins qu'il y aurait encore tout avantage à se conduire comme si on était libre?

Aussi bien, quelles sont les raisons qu'invoquent contre le libre arbitre les Stoïciens?

D'après eux, le monde est un tout divin où s'enchaînent indissolublement les effets et les causes ; les effets devenant nécessairement causes, à leur tour, de ce qui suit ; de même que les causes ne sont que les effets nécessaires de ce qui a précédé. On ne saurait fausser plus complétement l'idée de cause. Effectivement, tout ce qui est n'est pas nécessairement cause, non plus qu'il ne s'ensuit pas de ce que rien n'est sans cause, que toute cause soit nécessaire. Que deviendraient, à ce compte, les causes accidentelles et les causes telles que notre libre pouvoir? Surtout, comment prétendre que tout ce qui

précède soit la cause nécessaire de ce qui suit?

Le jour est-il la cause de la nuit, et l'hiver la cause de l'été? Loin que tout ce qui précède soit nécessairement la cause de ce qui suit, c'est souvent à une même cause que se rapporte et ce qui précède et ce qui suit. Il y a dans les causes une subordination, ou un ordre, qu'un désordre partiel ne suffit pas à détruire; et au-dessus de toutes les causes qui sont causes en même temps qu'effets, se découvre une cause première, qu'on ne peut méconnaître, sans abolir l'idée même de cause, et, avec l'idée de cause, la science. Or, c'est à une pareille négation qu'aboutissent les Stoïciens. L'enchaînement des causes qu'ils imaginent n'étant rien moins qu'un enchaînement de causes à l'infini, ils nient implicitement l'idée de cause et se condamnent eux-mêmes à l'absurde.

Mais aux absurdités de système s'ajoutent des absurdités d'argumentation. De

ce que, pour parler le langage des Stoïciens, le vice et la vertu sont au pouvoir des hommes vicieux et vertueux, et de ce que néanmoins les hommes vicieux ne peuvent pas en tant que vicieux ne pas être vicieux, ni les hommes vertueux en tant que vertueux ne pas être vertueux, les Stoïciens concluent qu'il n'y a pas de libre pouvoir, puisque le libre pouvoir emporterait la possibilité du contraire et qu'un pareil pouvoir chez l'homme n'existe pas. Comme si les vices ne pouvaient point faire place aux vertus, ou les vertus aux vices! Comme si les vices et les vertus n'étaient pas des habitudes, qui se développent sur un fonds naturel sans doute, mais que modifie notre propre activité! Que l'homme soit par nécessité de nature, ou vertueux ou vicieux, et l'homme, pour lequel néanmoins la nature a tant fait, sera le plus misérable des animaux. Car les hommes vicieux sont innombrables, et l'homme vertueux est un être aussi rare que le phénix.

Serait-ce que la prescience des Dieux, qui est infaillible, nécessitât les actions que nous rapportons à notre liberté ? A considérer la prescience divine comme une influence nécessitante, les Stoïciens se méprennent étrangement. La perfection divine, en effet, ne consiste pas à pouvoir et à vouloir l'impossible, mais, au contraire, à ne le pouvoir et à ne le vouloir jamais. Il suit de là que les Dieux ne peuvent prévoir, comme devant être absolument, nos actions libres, qui par essence ne sont qu'éventuellement; non plus qu'ils ne peuvent vouloir et faire qu'un diamètre soit égal à un côté. Ce serait aller contre la nature des choses, où se trouve la véritable mesure du possible et de l'impossible. Aussi bien, prévoir c'est connaître, et connaître ce n'est pas faire. Conséquemment et en un mot, prévoir les possibles, c'est-à-dire les actions qui sont en notre pouvoir, nos actions libres, ce n'est que les prévoir en tant que possibles.

La fausse idée que les Stoïciens conçoivent de la prescience divine ne tendrait du reste à rien moins qu'à discréditer toute divination. Effectivement, si la divination est utile, n'est-ce point parce qu'elle nous prévient des possibles, sur lesquels il nous est permis ensuite d'influer? Que ces possibilités apparentes soient de réelles nécessités, et désormais à quoi serviront les oracles? Allons plus loin. A professer que les Dieux nécessitent ce qu'ils annoncent, on calomnie les Dieux. Car les Dieux annoncent souvent le mal. Qu'on dise, si l'on veut, que les Dieux ne se bornent pas à prévoir ce qui arrive, mais qu'ils y concourent. A la bonne heure. Mais qu'on avoue qu'ils n'y concourent qu'en bien. Si les Dieux en effet sont le destin qui conserve le monde, comment les Dieux produiraient-ils en même temps ce qui tendrait à détruire le monde?

Les Stoïciens ont beau s'envelopper

d'arguties, déclarant que s'il n'y a pas de destin, il n'y a pas de loi ; que s'il n'y a pas de destin, il n'y a pas de Dieux ; et qu'ainsi l'idée de loi étant la condition de l'idée de liberté, et l'idée des Dieux la condition de l'idée de loi, d'où résulte l'idée d'ordre ; la doctrine du destin, loin d'anéantir la liberté, fonde la liberté. C'est assez que la loi qu'invoquent les Stoïciens exclue la possibilité ; c'est assez que l'ordre dont ils parlent soit fatal, pour qu'en présence du destin s'évanouisse le libre arbitre.

En somme, si par libre pouvoir on doit entendre, non pas la simple conformité de ce qui s'accomplit chez un être avec la nature même de cet être, mais le choix entre les possibles, l'option entre les contraires, le Stoïcisme n'est qu'une négation suivie et mal suivie du libre arbitre. Seule, la doctrine d'Aristote, d'accord avec la nature même des choses, reste une effective et efficace doctrine de liberté.

Ainsi, d'après Alexandre, le destin est hors de nous et dans les choses une cause efficiente naturelle ; mais, par une déduction illégitime et qu'il s'empressera lui-même de rectifier, Alexandre tient le destin pour une cause qui ne va pas à son but primitif. Le destin est nature et non point nécessité. Le libre pouvoir, ou la liberté, est en nous une cause efficiente raisonnable, qui témoigne de l'art et du choix.

A cette double affirmation, les Stoïciens n'opposent que des équivoques. Qu'ils appellent le destin hasard, ou la liberté spontanéité, ils n'en infirment pas moins le libre arbitre, pervertissant de la sorte les principes mêmes de la vie humaine. D'un autre côté, leurs arguments contre le libre arbitre, tel qu'il le faut concevoir, ne sont pas plus solides que ne sont acceptables leurs explications du libre arbitre, tel qu'ils le comprennent. — En objectant que la liberté serait un effet sans cause, parce que, suivant eux, toute cause est

aussi effet, ils ne se doutent pas qu'ils compromettent l'idée même de cause, et en même temps que cette idée, la science.— En objectant qu'un acte libre serait en contradiction avec la prescience divine, parce que, à leur sens, il n'y a rien qui échappe à cette prescience, et que tout ce qui tombe sous cette prescience est nécessaire, ils ne s'aperçoivent pas que, brouillant les idées les plus claires, les idées de savoir et de pouvoir, de possibilité et de nécessité, ils calomnient les Dieux qu'ils rendent auteurs du mal.

III.

Alexandre d'Aphrodisias n'a point varié touchant la doctrine dont je viens de rappeler les principaux traits, et ce sont les mêmes maximes que reproduisent tous ses écrits. Seulement, si l'on peut se permettre, sans trop de disparate, un tel rapprochement, il en est d'Alexandre d'Aphrodisias, rédigeant le *Traité du Destin,* qu'il dédie et adresse à deux empereurs, comme de Voltaire, dissertant avec Frédéric II de la liberté [1]. C'est le sens pratique qu'avant tout il invoque, et c'est d'une forme sensible qu'il s'applique à revêtir ses pensées. C'est ainsi que dans son *Traité de*

[1] *Voyez la Correspondance de Voltaire et du roi de Prusse.*

l'Ame, notamment, il distingue beaucoup mieux ce qu'on nomme fortune ou hasard, et ce qu'on nomme destin, de même qu'il s'efforce davantage de rendre métaphysiquement raison de la liberté. Toutefois, ce n'est pas simplement parce que le *Traité du Destin* peut être considéré comme exotérique, et le *Traité de l'Ame* comme ésotérique, que diffèrent ces deux ouvrages [1]. Il convient, en outre, d'observer que le premier a été rédigé à un point de vue polémique, au lieu que c'est particulièrement un point de vue dogmatique qui domine dans le second.

N'oublions pas non plus de le remarquer : dans le *Traité de l'Ame*, comme dans le *Traité du Destin*, c'est à la théorie péripatéticienne des causes qu'Alexandre demande l'explication de ce qu'il faut entendre par la fortune, le hasard, le destin, la liberté.

[1] Cf. M. Félix Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1836-47, 2 vol. in-8; t. II, p. 312.

La fortune, répète Alexandre, est une cause efficiente, mais une cause efficiente par accident. Cause indéterminée, il est impossible de la confondre avec les causes efficientes de la nature qui sont déterminées; cause aveugle, avec la cause efficiente qui témoigne du choix et de l'art, ou la liberté. Qu'est-ce donc que la fortune? On appelle fortune la cause de ce qui se produit par accident, à la suite d'un acte délibéré qui n'avait point pour but ce qui se produit. On appelle non plus fortune, mais hasard, la cause de ce qui se produit par accident à la suite de l'action d'une cause efficiente naturelle.

Et maintenant, qu'est-ce que le destin? Assurément, le destin est aussi une cause, et une cause efficiente. Mais combien n'importe-t-il pas de définir cette cause exactement! Les hommes ont continuellement le mot de destin à la bouche sans le comprendre, et n'y cherchent d'ordinaire qu'une excuse à leurs fautes ou un prétexte

à leur ignorance, aidés qu'ils sont en cela par des charlatans. Pour se faire une juste idée du destin, il suffit cependant de considérer à quels objets s'applique la puissance du destin. Évidemment, tout ce qui est éternel, tout ce qui se meut par d'immuables lois, comme les astres, échappe au pouvoir du destin. Ce pouvoir ne saurait s'exercer que sur les choses qui admettent les contraires, qui sont sujettes à la naissance et à la corruption. De plus, parmi ces choses, les unes dépendent de l'art et du choix, les autres de la nature. Or, comment rapporter au destin ce qui est le résultat de l'art ou du choix? Le destin n'a d'empire que sur la nature, ou plutôt, il est et il n'est que la nature. Le fatal, c'est le naturel.

S'ensuit-il que le destin, que la fatalité soit nécessité? Nullement. Car dans la plupart des choses qui sont sujettes à la naissance et à la corruption, par cela même qu'elles admettent les contraires, il y a

lieu à la possibilité. Nous découvrons particulièrement cette possibilité en nous-mêmes. Le fait de la délibération, le fait de la prière, le fait de la loi marquent assez qu'il y a des choses que nous estimons être complétement en notre pouvoir.

Aussi la puissance du destin n'est-elle point irrésistible. Le destin est la nature propre de chaque être ; le destin de chaque homme, la nature propre de chaque homme. Notre libre pouvoir et la fortune qui le suit peuvent donc en changer le cours ; et si la divination a quelque efficacité, c'est qu'en nous révélant des conséquences fatales, c'est-à-dire naturelles, elle nous permet de les conjurer, pourvu que nous renoncions aux actes qui les doivent fatalement, c'est-à-dire naturellement produire.

Ramenée à ces termes, l'analyse des idées de fortune, de hasard, de destin, que contient le *Traité de l'Ame*, offre cer-

tainement une précision qui ne se rencontre pas, au même degré, dans le *Traité du Destin*. Mais c'est expressément l'idée de liberté qu'à l'aide des données péripatéticiennes, Alexandre y scrute jusque dans ses dernières profondeurs. La liberté résulte, suivant lui, d'un mélange de l'être et du non-être, et en portant une telle affirmation, il prétend, une fois de plus, ne faire que reproduire la lettre même des écrits d'Aristote. C'est ce qu'il croit établir de la manière suivante.

Qu'on suppose que rien n'arrive sans cause, en ce sens que tout ce qui arrive procède d'une cause antécédente, et dès lors tout ce qui arrive sera le produit de la nécessité. Cette nécessité ne disparaît qu'autant qu'on découvre quelque mouvement sans cause. Or est-il qu'il y a un pareil mouvement. Le démontrer, c'est sauver du même coup le libre vouloir, la fortune et le hasard ; et on le démontre, si on prouve qu'il y a des êtres auxquels

se trouve mêlé du non-être. Car ce non-être qui vient à être et qui est dit être par accident, ne sera-ce pas précisément le mouvement sans cause que l'on cherche? Aristote, au cinquième livre de sa Métaphysique, définissant l'accident ce qui est voisin du non-être, voit dans l'accident un mouvement sans cause [1].

Cependant, qu'il y ait en quelque façon du non-être dans les êtres en acte, c'est ce dont il est facile de se convaincre, pour peu qu'on y réfléchisse. Si effectivement il y a des êtres qui sont éternels et d'autres qui se corrompent, cette différence tient uniquement à ce que ceux-ci participent du non-être. De ce mélange résulte pour les êtres qui ne sont pas éternels, une

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. II, cap. 45. « Τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. — Δοκεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλῃ εἶναί τις ἀναίτιος κίνησις, ὡς ἐν τῷ πέμπτῳ λέγεται τῶν μετὰ τὰ φυσικά· ἡ δὲ κατασκευὴ τοῦ εἶναι ἀναίτιον κίνησίς ἐστιν, εἰ δεχθείη ἐν τοῖς οὖσι καὶ μὴ ὂν παρεσπαρμένον πῶς αὐτοῖς καὶ συνουσίον. » Cf. *ibid.* cap. 46. — « Μετὰ τὰ φυσικά, Ε. Φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. »

faiblesse qui les empêche de toujours être et d'être toujours dans le même état. Car s'il n'y avait point dans les êtres du non-être, il n'y aurait ni génération, ni corruption. D'autre part, si du non-être se trouve mêlé aux choses qui sont sujettes à la génération, ces choses mêmes, pour devenir, sont précédées de causes, qui ne sont pas non plus éternelles. Il y a donc dans les causes aussi quelque non-être. Et c'est précisément la cause où entre du non-être que nous nommons cause par accident. Ainsi, toutes les fois qu'après une cause suit quelque chose, sans que cette cause existe pour que cela soit; alors ce qui précède ce qui a suivi, est appelé cause par accident, c'est-à-dire non-cause. De la sorte ce qui a suivi cette cause a été fait sans cause, parce que cela n'a pas eu de cause propre. C'est cela même, s'il s'agit des choses extérieures, qui constitue la fortune et le hasard; s'il s'agit de nous, qui constitue le libre arbitre. La nature et

la coutume paraissent être, il est vrai, les causes de notre choix et de notre détermination ; mais parce qu'en elles également se rencontre du non-être, elles dépendent encore de notre choix. C'est pourquoi nous choisissons aussi les choses, dont il n'y a point en nous de causes antécédentes, et cela en raison de l'imbécillité et de l'atonie de la nature humaine [1]. Autrement, nous serions toujours mûs par les mêmes objets. Mais la nature du non-être ôtant l'éternité aux êtres où se trouve le non-être, empêche leur acte d'aller toujours à un même objet.

Conséquemment, les choses que nous choisissons sans cause, indépendamment d'une cause antécédente, voilà celles qui sont dites être en notre pouvoir, leurs opposés même étant possibles, parce qu'il n'y a pas de cause qui ait précédé. Qu'une cause précède, et, de tout point, relative-

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. II, cap. 45 : « Δι' ἀσθένειαν καὶ ἀτονίαν τῆς θνητῆς φύσεως. »

ment à ce qui suit, elle emportera nécessité. — C'est ce qui explique pourquoi certains hommes, qui ont la même nature et qui ont reçu la même éducation, deviennent entre eux différents. Cette différence tient à leurs choix et à leurs déterminations qui sont sans causes. Néanmoins, ni le non-être qui est mêlé aux êtres, ne se trouve dans tous les êtres ; ni, dans ceux où il est, ne se trouve pour beaucoup. Il est dans peu d'êtres et il y est peu. Car il n'est mêlé qu'aux êtres, où l'éternité n'est pas; et cela même c'est ce qui est autour de la terre et sur la terre, lieu assurément très-petit et qui n'est qu'un point, quand on le compare à la totalité de l'univers. Encore le non-être n'est-il là en quelque manière qu'obscurément et en faible proportion. Effectivement, dans les choses qui sont engendrées, il y a ce qui arrive le plus souvent, dont la nature est la cause. Quant à ce qui se produit comme un relâchement de la nature et de sa puissance,

laquelle exigerait que ce qui se fait suivant elle se fît nécessairement, cela, au contraire, est rare et témoigne de l'infirmité qui naît du non-être. C'est en quoi consiste le contingent; c'est ce qui comprend les accidents de la fortune et du hasard; c'est ce qui se doit proprement attribuer au pouvoir de notre libre arbitre. Sans doute on dit que les choix ou les déterminations, qui ont pour cause ou la nature, ou l'éducation, ou la coutume, sont au pouvoir de notre libre arbitre, comme si nous en étions les auteurs. Toutefois, ce sont les choix sans cause et selon le non-être, qui recèlent ce qui est dit exactement être au pouvoir de notre libre arbitre; ces choix mêmes provenant de l'imbécillité de la nature. Cela est au pouvoir de notre libre arbitre, dont il était possible que celui qui l'a choisi, choisît l'opposé. Ce qui donc, par suite de la présence du non-être, a débilité la continuité des causes qui sont en nous, voilà ce qui renferme le

libre arbitre et tient lieu de cause, dans les choses où manque une cause nécessaire [1].

Ce n'est pas qu'en rapportant le libre arbitre au mélange de l'être et du non-être, Alexandre ait l'intention de rabaisser la liberté. Il l'explique, il ne la ravilit pas. Loin de là. De tous les êtres qui ont été produits et organisés par cette divine puissance, qui, dans les corps engendrés, s'éloigne du voisinage de la divinité et que nous appelons nature, il déclare que l'homme est le plus excellent ou le plus noble. Seul, en effet, ici-bas, il participe de cette perfection souveraine des puissances animales, qui est l'entendement. Seul, il a une âme raisonnable qui lui permet de délibérer et de s'enquérir de ce qu'il doit faire, au lieu de suivre, comme les autres animaux, les premières imaginations qui se pré-

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. II, cap. 45.

sentent [1]. Ce qu'il fait, il le fait librement, car il a aussi le pouvoir de ne le pas faire. De la sorte et par un admirable privilége, l'homme lui-même est le principe et la cause de ce qui se fait par lui. Si donc une cause est le principe des choses dont elle est cause, l'homme qui est le principe de ce qu'il fait, en est lui-même la cause effective. Car il serait absurde de chercher un principe de principe, cela n'étant vraiment pas principe, qui a un autre principe. Un principe est sans doute nécessaire afin qu'un homme soit engendré, mais non pas pour qu'il choisisse ceci ou cela. C'est son essence même que d'avoir en lui un tel pouvoir, et toute délibération serait vaine, si nos actes étaient précédés de causes déterminantes. Qu'on rattache à l'imagination la délibération, à la délibération le jugement, au

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. II, cap. 46 : « Μόνος ψυχὴν λογικὴν ὁ ἄνθρωπος ἔχει, καθ' ἣν βούλεσθαί τε καὶ ζητεῖν δύναται περὶ τῶν πρακτέων αὐτῷ. »

jugement l'impulsion qui produit ce qui arrive, et il y aura là un enchaînement de causes, où périra la liberté. La délibération prépare la résolution, mais la résolution n'a d'autre cause que la résolution même. Aussi bien, la diversité de nos choix en atteste assez la liberté. Nous choisissons, selon qu'il nous plaît, entre l'agréable, l'utile et l'honnête. Parmi des choses opposées il dépend absolument de nous de choisir, et si l'on conteste la liberté de notre choix, nous pouvons, pour l'établir, choisir même ce qui semble déraisonnable. Allons plus loin ; s'efforcer de démontrer le libre arbitre par voie d'argumentation, quand le libre arbitre brille de tant d'évidence, c'est ne point savoir distinguer ce qui est connu de ce qui ne l'est pas. Effectivement nous sommes libres ; car nous délibérons, nous changeons de dessein, nous consultons, nous condamnons, nous exhortons, nous louons, nous blâmons, nous honorons, nous punissons, nous ins-

truisons, nous commandons, nous prédisons, nous prions, nous contractons des habitudes, nous faisons des lois. La vie humaine enfin témoigne tout entière qu'il n'y a rien qui mette autant l'homme au-dessus des autres animaux que cette faculté propre du libre arbitre.

IV.

On en tombera aisément d'accord. Ces propositions du *Traité de l'Ame* ne sont pas une reproduction pure et simple de la théorie du libre arbitre que comprend le *Traité du Destin*. Ce n'est plus seulement aux faits, quoique les faits y tiennent encore beaucoup de place ; c'est à une doctrine générale qu'Alexandre y demande l'explication de la liberté, et c'est en s'autorisant de principes préconçus qu'il sonde la nature de notre libre pouvoir. Aussi bien reste-t-il, à tous égards, impossible de séparer du *Traité de l'Ame* le *Traité du Destin*. Car si la liberté peut être définie par Alexandre, l'achèvement, le plus haut degré ici-bas des puissances animales ou pes puissances de l'âme, τῶν τῇδε ἡ τελειοτάτη

τῶν ψυχικῶν δυνάμεων, τοῦτ'ἔστι δὲ νοῦς, ne devient-il pas indispensable de constater quelle idée Alexandre a conçue de l'âme? Ce ne serait même pas assez. Afin d'éclaircir certains détails de son *Traité de l'Ame*, il est de plus nécessaire d'avoir recours, soit à son *Traité de la Mixtion*, soit à ses livres des *Questions naturelles et morales*.

Et d'abord le *Traité de la Mixtion*, où reparaît le point de vue polémique, confirme expressément le *Traité de l'Ame*. A ne pas tenir compte de l'ordre dans lequel semblent s'être succédé ces deux compositions, il serait même plus exact de dire qu'il le prépare. D'ailleurs, quoique la polémique du *Traité de la Mixtion* [1] s'étende aussi à Démocrite et à Épicure, c'est surtout contre Chrysippe et contre Zénon qu'elle est dirigée. Si, en effet, le Stoïcisme est fatalisme, c'est que la doctrine

[1] Cf. *De causa continente*, *autore D. Jacobo Scheckio; eodem interprete*, *Alexandri Aphrodisæi de mixtione libellus*. Tubingæ, 1540, in-12.

du σπερματικὸς λόγος, ou du feu artiste, qui en constitue le fond, se réduit à un matérialisme athée. Ni la théorie du mélange par laquelle les Stoïciens définissent Dieu, ni la théorie du mélange par laquelle ils s'imaginent expliquer la nature de l'âme, ne sont donc acceptées d'Alexandre.

En premier lieu, Dieu n'est plus pour les Stoïciens une cause efficiente, mais uniquement la forme de la matière. Car si Dieu, ainsi qu'ils le pensent, est mêlé à la matière en même façon que l'âme aux corps des animaux qu'elle informe, Dieu ne saurait être autre chose que la forme de la matière, et c'est en tant que forme que Dieu dans toute génération s'unit à la matière. D'un autre côté, comme toute génération se dissout en feu et en flamme, et que le feu, par dégénérescence, se convertit en d'autres éléments, qui ne voit que ce Dieu se corrompt nécessairement? Il y a plus. En admettant que Dieu lui-même soit la cause du changement, il sera l'au-

teur de son trépas. Or, que peut-il y avoir de plus contraire à Dieu? Que peut-on, en définitive, concevoir de plus indigne de la divine majesté que de se figurer un Dieu qui se répand par toute la matière; qui lui demeure adhérent, quels qu'en soient les modes; qui, enfermé dans la matière, est sans cesse occupé à fabriquer et à engendrer, donnant leurs formes à toutes les choses qui peuvent être tirées de son sein; artisan infatigable même des vers et des mouches, ouvrier appliqué assidûment à la matière, comme le potier à l'argile qu'il façonne? A le bien prendre, dans un pareil système c'est la matière qui agit et Dieu qui pâtit.

Les Stoïciens se montrent-ils plus sensés dans leur théorie de l'âme? Nullement. L'âme, à les en croire, n'est qu'un corps. Cependant, s'il n'y a que des corps, ils sont impénétrables, et, alors, comment le corps qui est l'âme est-il uni au corps? Imaginera-t-on une seconde âme? Mais

l'on se jette dans un progrès à l'infini. Car il faudrait expliquer comment cette seconde âme, à son tour, est unie à ce qu'elle unit. Dira-t-on qu'il y a mélange? Mais, dans le simple mélange, le tout reste hétérogène. Dira-t-on qu'il y a mixtion? Mais dans la mixtion, les éléments primitifs ne sont plus en acte, ils ne sont qu'en puissance [1]. C'est pourquoi les Stoïciens se trouvent forcés d'avoir recours à un mélange intermédiaire entre le mélange proprement dit et la mixtion, mélange qui suppose, à tout le moins, ce qui va contre la raison, qu'un corps est pénétrable à un corps. Et déjà, en faisant de Dieu même un corps, et en incorporant Dieu au monde, n'affirmaient-ils pas qu'un corps est pénétrable à un corps? Cette absurdité est le fondement même sur lequel sont assis tous leurs dogmes, et c'est à cette négation des idées les plus claires, d'où dépend toute

[1] Cf. M. Félix Ravaisson, *ouvr. cit.*, t. II, p. 297.

philosophie, que les a conduits l'ambition de secte et la manie d'innover.

Suivant Alexandre d'Aphrodisias, l'âme qui est dans tout le corps à la fois, quoiqu'elle ne soit pas dans le corps, comme le tout dans les parties, l'âme n'est pas unie au corps par le mélange [1]. Elle est la forme du corps [2]; on ne peut l'en séparer que par abstraction. Inséparable du corps, de même que la limite l'est de l'étendue, elle commence et finit avec le corps [3]. D'autre part, cette théorie de l'âme qu'Alexandre oppose à la théorie des Stoïciens, se relie

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. I, cap. 4. Ὅτι εἶδος ἡ ψυχή. — « Ἀλλ' οὐδὲ ὅλον μέν τι ἡ ψυχή... οὐδὲ ὡς ἐν τῷ κεκραμένῳ τὰ ἐξ ὧν κέκραται ἐν τῷ σώματι ἡ ψυχή· οὐδὲν γὰρ τῶν οὕτως ὄντων ἔν τινι ἔτι σώζει αὐτοῦ φύσιν... Cf. *ibid.* Ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα.

[2] Περὶ Ψυχῆς, l. I, *ibid.* « Εἰ δὲ κατὰ μηδένα τῶν προειρημένων τρόπων οἷον τε εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, λείποιτ' ἂν τὸ εἶναι αὐτὴν ἐν αὐτῷ, ὡς εἶδος. »

[3] Περὶ Ψυχῆς, l. I, cap. 6. Ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος οὗ ἐστι ψυχή. — « Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐντελέχειά τε καὶ τελειότης. Οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου οὗ ἔστιν εἶναι· ὡς οὐδὲ τὸ πέρας τοῦ οὗ πέρας ἐστί· ὥστ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρασθῆναι καὶ καθ' αὑτὴν ὑφεστᾶναι. »

intimement chez lui à une théorie de Dieu, qui est également une contradiction des maximes du Portique. Car, à l'encontre des Stoïciens, Alexandre distingue en substance l'être du monde de l'être de Dieu. C'est ce qu'il convient d'exposer plus amplement.

Avant tout, Alexandre déclare qu'en traitant de l'âme il s'est fait une loi, comme toujours, de ne point s'écarter des principes d'Aristote. C'est moins, par conséquent, une doctrine qui lui soit propre, que les sentiments mêmes du Stagirite qu'il se propose de rappeler et qu'il se persuade reproduire fidèlement. Et, en effet, toute sa psychologie repose sur cette définition péripatéticienne si connue « que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, qui a la vie en puissance ». Mais cette définition exige évidemment des explications, et voici comment Alexandre la développe [1].

[1] Cf. Περὶ Ψυχῆς, l. I, cap. 1. Τίς ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία.

Parmi les corps naturels, les uns sont simples et les autres composés. La matière des corps composés, et qui en est le substrat, est elle-même un corps naturel qui résulte pareillement d'un corps et d'une forme. Car tout corps naturel consiste dans une matière et dans une forme. Mais les corps simples n'ont point un sujet composé, autrement ils seraient eux-mêmes des composés; leur sujet n'étant pas composé, n'est pas, à parler exactement, un corps, puisque tout corps consiste en une matière et une forme. Le sujet des corps simples est donc une matière simple elle-même, et naturellement séparée de toute forme. Ce qui survient par et dans cette matière informe, est précisément nommé la forme, laquelle survenant, la privation précédente cesse. Et telle est la matière que nous pouvons appeler proprement la matière. Effectivement la matière, qui est le sujet des corps composés, est, il est vrai, matière, mais non simplement matière,

puisqu'elle est le support d'une forme, et qu'il y a une matière de cette matière. C'est dans les corps où le sujet est simple qu'il y a proprement matière et simple matière. Il est d'ailleurs impossible que cette matière subsiste par elle-même; car, en un sens, il n'y a substance que là où il y a corps et composé. Réciproquement, la matière des corps simples périt, dès qu'elle rejette la forme qui lui est propre. Et ce n'est pas seulement la matière, mais la forme engendrée dans la matière qui ne peut, en aucune façon, subsister par elle-même. Bien plus, c'est surtout la forme qui ne le peut. Car quoique la matière ne puisse subsister par elle-même sans la forme, néanmoins dans les corps composés elle est reçue et contenue, non point parce qu'elle est simplement matière, mais parce qu'étant matière de quelque chose, il semble qu'elle subsiste par elle-même.

Ainsi, la matière n'est pas corps. Car tout corps est tactile et suppose un con-

traire, tandis que la matière n'admet ni qualité tactile ni contrariété; car le corps subsiste par lui-même, tandis que la matière a besoin de forme pour subsister. De même, la forme elle-même n'est pas corps; car la forme ne peut subsister par elle-même, indépendamment de la matière, séparée et distraite de la matière. Toutefois, nous ne doutons pas que la substance soit. Car, comme la matière, la forme naturelle est substance. Parties de la substance, la matière et la forme sont effectivement substance. Ce n'est pas tout. Parce que l'une et l'autre sont substance, ce qui résulte des deux est substance aussi, et constitue une nature particulière. Que si on s'étonne que d'éléments qui sont incorporels se constitue un corps, il suffit de considérer que tout ce qui devient tel procède de quelque chose qui n'est pas cela m me. Car c'est de ce qui n'est pas chaud que vient le chaud, et de ce qui n'est pas froid que vient le froid, ce qui est ne devenant pas. C'est pourquoi,

à supposer la génération d'un corps, il est nécessaire d'affirmer que ce corps vient de ce qui n'est pas corps. Ce n'est pas que nous disions simplement que le corps est engendré; car le corps est toujours, s'il est vrai que le monde soit éternel, incréé, incorruptible.

Quoi qu'il en soit, le feu, par exemple, et les autres corps de cette espèce tenant leur être ou leur essence, et de la matière qui est leur substrat, et de la forme qui est dans la matière même, il est hors de doute que c'est par la forme qu'ils sont ce qu'ils sont. Car le feu est feu par la forme, et la terre aussi, et, en général, tout corps est par la forme cela même qu'il est dit être. Mais c'est par ce qu'elle est que chaque chose se distingue des autres choses et en diffère. Or, c'est de leur forme propre que vient aux choses leur différence. Car la matière, en tant que sujet, est la même dans toutes choses. C'est donc par la forme que chaque chose est ce qu'elle est. Mais si

nous disons que cela est la perfection d'une chose, par quoi chaque chose est ce qu'elle est (ce qui est devenu tel n'ayant cessé de devenir que parce qu'il est fait et parfait, et cela même s'appelant la perfection de ce qui est devenu, attendu qu'une chose ne cesse de devenir qu'autant qu'elle est parvenue à la totalité, à l'intégrité, à la plénitude de sa forme); ce n'est pas sans raison que nous pouvons affirmer que pour tous les corps la perfection consiste dans la forme. Et ce qui est vrai des choses de l'art, l'est encore bien davantage des choses de la nature. Conséquemment, dans les choses qui résultent de la matière et de la forme, il demeure constant que ce par quoi il arrive à chaque chose d'être, cela même est sa forme et sa perfection. — Ces prémisses une fois acceptées, il est aisé de comprendre quel sens attache Alexandre à la définition de l'âme, qu'il renouvelle d'Aristote.

L'âme, suivant Alexandre, est la forme

du corps et non point une substance qui subsiste par elle-même. L'âme n'est pas dans le corps comme un pilote en son navire, à moins qu'on n'entende par le pilote l'art même du pilote. A ce compte, en effet, l'âme pourra être dans le corps, comme une habitude, une forme immatérielle. Au contraire, qu'on l'assimile réellement au pilote, et immédiatement il s'ensuit que l'âme est corps, attendu qu'il ne peut y avoir de pilote sans corps. Il suivra aussi de là que l'âme est placée dans quelque partie distincte du corps, comme en un lieu. Dès lors, quel moyen d'expliquer l'entrée de l'âme dans le corps, ou la sortie de l'âme du corps? Et, de même, si l'âme est dans le corps comme un pilote en son navire, on est conduit à se demander, et il n'est pas facile de dire comment sont réunies et maintenues dans une sorte d'unité deux natures primitivement séparées et si différentes. L'âme n'est donc dans le corps que comme sa forme ou sa figure,

et en même temps elle est entéléchie, parce qu'elle est cause que ce dont elle est entéléchie atteint sa perfection et réalise sa fin. Elle est de plus entéléchie première, parce qu'elle constitue l'habitude ou les manières d'être du corps, et que les actes accomplis conformément à ces manières d'être sont entéléchies secondes. Cette définition de l'âme s'applique également à l'âme des plantes. Ce serait effectivement une erreur de croire qu'il y a des actions de l'âme, en ce sens que l'âme se sert du corps comme d'un organe. La pesanteur ne tend pas en bas, parce qu'elle se sert de la terre dont elle est la puissance. Il en est ainsi de l'âme, qui est la puissance même, l'acte, la forme du corps qui la possède. L'âme qui n'est point un agent distinct du corps, l'âme n'est pas non plus l'harmonie du corps. L'âme est une force qui est bien plutôt comparable aux vertus des potions médicinales, qui résultent de la mixtion de beaucoup de choses. Or, la force

de la mixtion n'est pas la raison, qui, survenant, fait que la mixtion soit mixtion. Telle est l'âme. Elle est la force et la forme qui, par une mixtion de ce genre, résulte du tempérament des corps ; elle n'est point la raison ou le principe constitutif de ce tempérament. C'est pourquoi l'âme périra certainement avec le corps [1].

Cependant pour Alexandre, non plus

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. I, cap. 8. Ὅτι οὐκ ἔστιν ἁρμονία ἡ ψυχή. — « Οὐ γὰρ ἡ τοιάδε τῶν σωμάτων κρᾶσις ἡ ψυχὴ, ὅπερ ἦν ἡ ἁρμονία · ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ τοιᾷδε κράσει δύναμις γινομένη, ἀνάλογον ἔχουσα ταῖς δυνάμεσι τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων ταῖς ἀθροιζομέναις ἐκ μίξεως πλειόνων · . . . . . ἡ μὲν γὰρ ἁρμονία, ὁ λόγος καὶ ἡ σύνθεσις τῶν μεμιγμένων, ἡ δὲ τῆς ἐμπλάστου δύναμις οὐκ ἔστιν ὁ λόγος καθ' ὃν μέμικται τὰ μεμιγμένα · τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχή · ἡ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κράσει τῶν σωμάτων ψυχὴ ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς κράσεως οὐδὲ ἡ σύνθεσις · μᾶλλον γὰρ ἂν τὴν ὑγίειάν τις εὐλόγως ἁρμονίαν ἢ τὴν ψυχὴν λέγοι . . . . . ἡ μὲν γὰρ ὑγίεια συμμετρία τῶνδέ τινων . . . ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ ἡ συμμετρία, ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ δύναμις οὐκ ἄνευ μὲν ταύτης εἶναι δυναμένη · οὐκ οὖσα δὲ αὐτή. » Cf. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. V, p. 651. « *Animæ immortalitatem et separabilitatem a corpore aperte negat Alexander ad lib. II Topic.* p. 77, 81 et *alibi, atque ita quidem, ut* p. 72 *temere dicat eos, qui illam animæ tribuunt, perinde mentiri ac si quis bis duo aiat esse quinque.* »

que pour Aristote, la théorie de l'âme ne saurait se séparer d'une théorie de Dieu.

L'âme, en effet, a des facultés. Or, que sont ces facultés? Comment rendre compte de leurs manifestations? A quoi tiennent leurs degrés divers?

L'âme n'est pas distincte des puissances entre lesquelles elle se divise. Énumérer et distinguer ses facultés, c'est, d'après Alexandre, établir une division analogue à celle que l'on ferait si on considérait séparément dans un fruit son odeur, sa beauté, sa figure ou sa saveur. Les facultés de l'âme sont les fonctions de l'âme. Et ces fonctions se ramènent à trois : se nourrir, sentir, se mouvoir.

Ces fonctions de l'âme se retrouvent chez tous les animaux. Ce qui caractérise l'âme de l'homme, c'est sans doute un développement supérieur de la faculté motrice, qui ne consiste pas seulement à désirer et à s'irriter, mais aussi à vouloir; la volonté semblant être une participation

de l'intelligence, parce qu'elle est à la fois appétit et dessein. Mais il y a une autre puissance de l'âme, la puissance judicative ou la raison, qui est le propre des animaux plus parfaits, c'est-à-dire de l'homme. Grâce à cette faculté, l'homme délibère; car par elle il conçoit et il opine.

C'est de cette théorie de la raison qu'Alexandre déduit sa théorie de Dieu. Ou plutôt, cette théorie de la raison est sa théorie même de Dieu.

Qu'est-ce, en effet, que la raison ou l'intellect? Il faut, selon Alexandre, distinguer trois intellects : l'intellect matériel, l'intellect qui est manière d'être, et l'intellect actif, par lequel l'intellect matériel se change en manière d'être ou en habitude. L'intellect actif n'est pas une puissance de l'âme qui soit en nous ; il est, ainsi que l'enseigne Aristote, comparable à la lumière. Lorsqu'il nous éclaire et que, sous l'influence de cette pénétration, l'intellect matériel qui est en nous devient

manière d'être, il n'en est pas moins hors de nous. Et de même, si l'on dit qu'il se retire de nous, ce n'est point qu'il se sépare de la matière ni qu'il émigre dans quelque autre lieu; nous disons qu'il se sépare, lorsqu'il n'est plus entendu[1]. Subsistant par lui-même, alors même qu'il n'est pas entendu, existant avant même qu'il soit entendu, Aristote l'appelle justement un immortel et éternel esprit. Intellect de tout ce qui est entendu, il s'entend d'ailleurs lui-même en tant qu'intelligible, mais non pas en tant qu'intellect. Car il est impossible d'admettre qu'il soit en même temps intellect et entendu[2].

[1] Cf. Περὶ Ψυχῆς, l. II, c. 22, 23. « Ὁ Θεῖος νοῦς ἀεὶ μὲν ἐνεργεῖ, διὸ καὶ ἔστιν ἐνέργεια καὶ δι' ὀργάνου δὲ, ὅταν ἐκ τῆς συγκρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς συκρασίας γένηται ὄργανον... ὑλικὴν γὰρ ἤδη τινὰ τότε ἐνέργειαν ἐνεργεῖ· καὶ ἔστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς· καὶ ἐκκρίνεται δὴ, ὅνπερ τρόπον καὶ εἰς-κρίνεται· οὐ γὰρ ἀλλαχοῦ ὢν μεταβαίνει· ἀλλὰ τῷ πανταχοῦ εἶναι, μένει καὶ ἐν τῷ ἐκ τῆς ἐκκρίσεως διαλυομένῳ σώματι φθειρομένου τοῦ ὀργανικοῦ, ὡς ὁ τεχνίτης ἀποβαλὼν τὰ ὄργανα, ἐνεργεῖ μὲν καὶ τότε, οὐ μεντοὶ ὑλικὴν καὶ ὀργανικὴν ἐνέργειαν. »

[2] *Ibid.*, *ibid*, c. 17. Περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ. — « Νοεῖν

Maintenant il est permis peut-être de comprendre comment Alexandre reproduit Aristote, comment aussi il s'en éloigne, en ce qui touche ces trois notions primordiales et qui s'enchaînent étroitement : 1° l'idée de la liberté, 2° l'idée de l'âme, 3° l'idée de Dieu.

δὲ ἑαυτὸν ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται, οὐ καθ' ὅ νοῦς ἐστίν· ἅμα γὰρ καὶ κατὰ ταυτὸν αὐτῷ οὐ νοεῖν ἔστι καὶ νοεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ ταύτῃ μὲν ᾗ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτός ἔστι τοῖς κατ' ἐνέργειαν νοουμένοις, ἐκεῖνα δὴ νοῶν αὑτὸν νοεῖ. »

V.

On ne saurait trop s'en étonner. En dépit des prodiges d'observation et des merveilles d'analyse que présentent les ouvrages d'Aristote, sa doctrine, prise dans son ensemble, n'est, à la qualifier exactement, qu'une synthèse métaphysique et une synthèse *à priori*.

Au sommet des choses, pour ainsi parler, et en dehors du monde, Aristote pose un principe suprême, pensée de la pensée. Tout entière à la pensée d'elle-même, parce que toute autre pensée l'avilirait [1], cette pensée ignore absolument le monde

[1] Cf. Περὶ Ψυχῆς, l. III, c. 4. « Αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. » — *Metaph.*, l. XII, c. 9. « Τὸ θειότατον καὶ τὸ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή. »

éternel, encore qu'elle agisse sur le monde par l'intelligibilité et par l'attrait ; sur le monde supralunaire, de la lune à la sphère des fixes, qu'enveloppe le premier ciel, ou l'éther, directement et avec une imperturbable régularité ; sur le monde sublunaire, par l'intermédiaire du premier ciel, ou de l'éther, qui communique le mouvement au ciel des planètes, indirectement et en y laissant place au hasard et à l'accident[1]. Toute pensée vient d'ailleurs de ce principe, comme de ce principe, qui est l'immobile, procède tout mouvement. En un mot, c'est à ce principe que sont suspendus et le ciel et toute la nature[2].

Effectivement, pensée de la pensée, quand on le considère en lui-même ; ce principe, lorsqu'on l'envisage dans ses rapports avec le monde, est le souverain intelligible qui fait tous les intelligibles, le

[1] Cf. M. Ch. Lévêque, *Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote*, 1852, in-8.

[2] Cf. *Metaphys.*, l. VII, c. XII.

souverain désirable qui décide toute évolution. Cause efficiente, quoiqu'il ne soit pas, à rigoureusement parler, force motrice; cause formelle, quoiqu'il ne produise que la translation des essences et non pas les essences; en un mot, cause finale surtout, puisqu'il ne connaît pas ce qu'il opère; sous son influence immanente, les énergies de la nature s'éveillent, la matière se détermine, et les corps, par des degrés de perfection successifs, tendent à leur achèvement, qui est leur âme[1].

Toute âme ne peut pas plus être séparée d'un corps que d'un objet la forme qui le limite. L'âme humaine elle-même n'est que l'achèvement d'un corps organisé ayant la vie en puissance, son acte, son entéléchie. Douée de quatre facultés : la nutrition, la sensibilité, l'entendement, la locomotion, si l'âme se meut par la pensée et par l'appétit, ce ne sont là que ses mo-

[1] Cf. M. Jules Simon, *Étude sur la théodicée de Platon et d'Aristote*, 1840, in-8.

teurs mobiles, qui supposent un moteur immobile. D'un autre côté, se distinguent dans l'entendement cette partie qui peut devenir toutes choses, νοῦς παθητικός, et cette partie qui rend toutes choses intelligibles, νοῦς ποιητικός; l'une passive, l'autre active; celle-ci qui survit, immortelle, éternelle, mais sans la mémoire, qui exigerait la permanence du corps, partant, sans personnalité; celle-là qui périt tout entière. Car avec le corps périssent l'imagination, la sensibilité, la nutrition, c'est-à-dire la matière de l'intelligible. De la sorte, c'est à Dieu que doit être directement rapportée la cause du mouvement de l'âme, de même que l'intelligence impassible qui sépare de la matière les intelligibles ne peut être que Dieu[1].

Qu'est-ce donc pour Aristote que l'âme? Pas même une substance. Aristote, en effet, n'a jamais enseigné que l'âme eût

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. II, c. 1. — Cf. Ἠθικῶν Εὐδημίων, l. VII, c. 14.

conscience de soi indépendamment de tout intelligible, et l'intelligence qu'il lui attribue n'est, en définitive, que la succession même des pensées de l'âme. Ainsi l'âme ne réfléchit pas; surtout elle se trouve destituée de facultés morales; elle n'est point une force libre et qui s'appartienne. Il n'y a pas chez Aristote de théorie de la liberté[1].

En somme, l'homme est, d'après Aristote, corps, désir, intelligence, σῶμα, ὄρεξις, νοῦς. A le bien prendre, le corps seul, σῶμα, est autre que Dieu; le désir et l'intelligence, ὄρεξις, νοῦς, sont Dieu lui-même. L'homme n'est donc pas une personne, et, sans personnalité, point d'immortalité[2].

Or, ce qui est vrai de l'homme relativement à Dieu, est vrai aussi du monde relativement à Dieu. Car n'est-ce pas Dieu qui informe le monde en général comme il

[1] Voyez M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote, traduite en français,* 1846, in-8, Introduction.

[2] Cf. Περὶ Ψυχῆς, III, c. 5, 9. 10. — *Metaphys.*, l. XII.

informe l'homme en particulier? Venons-en à des énonciations précises. Dieu n'est, suivant Aristote, qu'une idée, l'âme qu'un phénomène, la liberté qu'une abstraction. C'est pourquoi, faute d'avoir placé dans l'âme humaine, dans l'âme substantielle et libre le fondement de la philosophie, le Stagirite finit par reproduire Timée, qu'il avait commencé par réfuter. L'intelligence active, qu'il s'est d'abord complu à concevoir étrangère au monde, afin d'en préserver de tout avilissant contact la majesté inviolable, n'en deviendra pas moins l'âme du monde, et le Péripatétisme, qui, au début, en affirmant un dualisme éternel, tendait à s'éloigner du panthéisme, pourra et devra même être ramené à une doctrine d'identité. Et telles furent effectivement les conséquences inévitables autant que désastreuses qui se produisirent chez les Stoïciens, chez les Alexandrins, chez Averroès.

Alexandre a eu le mérite de faire effort

pour maintenir la distinction de Dieu et du monde en général, de Dieu et de l'homme en particulier.

Sans doute le Dieu d'Alexandre d'Aphrodisias reste encore, à beaucoup d'égards, le Dieu d'Aristote, un principe d'intelligence, une intelligence et non point une personne. Toutefois, d'après Alexandre, ce n'est plus en tant que pensante, comme l'enseignait Aristote, que l'intelligence se pense, mais en tant qu'intelligible. Conçue selon le même rapport, une intelligence pensante et une intelligence pensée lui semblent contradictoires. Alexandre ne se représente la pensée divine qu'à l'image de la nôtre, comme un acte toujours distingué de la substance, mais qui la suppose; comme un acte qui n'est pas l'être, mais un mode de l'être, et qui ne donne l'être à rien.

Sans doute aussi, à la suite d'Aristote, Alexandre professe que Dieu, qui meut tout, ne meut immédiatement que la

sphère céleste, ou supralunaire, son action ne s'exerçant que d'une manière indirecte sur la région sublunaire, où du mouvement des fixes dépendent en partie les mouvements des planètes et de la terre[1]. C'est là ce qu'il plaît à Alexandre d'appeler une Providence. Néanmoins, tandis que, même à entendre ainsi la Providence, Aristote n'admet qu'une Providence accessoire à la nature de Dieu, κατὰ συμβεβηκός, ce qui est encore un néant de Providence, Alexandre prétend qu'Aristote affirme[2], et il affirme avec lui comme une Providence moyenne entre une Providence accidentelle et une Providence en soi[3]. Ce n'est pas qu'à son sens Dieu agisse pour les hommes; car alors il leur serait inférieur.

[1] Ζητήματα κ. τ. λ., l. I, c. 25. Εἰς τὰ περὶ προνοίας τινὰ συντελοῦντα.

[2] *Ibid.*, l. II, c. 21. Ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλεως.

[3] *Ibid.*, *ibid.* « Ἐπεὶ μήτε καθ' αὑτὴν, μήτε κατὰ συμβεβηκὸς τὴν πρόνοιαν φαμὲν γίνεσθαι λέγειν Ἀριστοτέλη· εἶσι δέ τινες παρὰ τούτοις τρόποι προνοίας. »

Mais si Dieu n'agit pas plus directement pour le monde que le maître pour l'esclave ou le berger pour le troupeau ; s'il est sa fin et ne fait rien que pour lui, ce n'est pas qu'il faille distinguer dans la Providence l'essentiel et l'accidentel, ni croire que Dieu n'accomplit le bien des hommes que sans le savoir et sans le vouloir, en un mot, sans raison, παρὰ λόγον. Dieu s'occupe du bien des hommes, le voulant et le sachant, quoique le bien des hommes ne soit pas l'objet propre de son activité. En supposant qu'il ne connaisse pas les choses particulières en elles-mêmes, au moins les connaît-il dans leur essence [1].

Sans doute, enfin, Alexandre répète avec Aristote que dans le monde il se produit des accidents auxquels ne s'étend pas la Providence divine. Mais, au lieu que le Stagirite attribue tous ces accidents au hasard,

[1] Ζητήματα, l. II, c. XXI.

son commentateur les rapporte en partie à la liberté. Alexandre a beau identifier la liberté avec le non-être, y regretter une espèce d'infraction à l'ordre universel, il ne la pose pas moins comme une limite infranchissable à l'action de Dieu. Alexandre, en définitive, sépare du monde la cause première; surtout il sépare de la cause première l'âme humaine.

Alexandre, en effet, ne voit dans l'âme qu'un intellect passif, matériel, ὁ ὑλικὸς νοῦς, une pure aptitude, ἐπιτηδειότης. L'âme n'est point une substance, mais une forme de l'organisme, εἶδός τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ; une forme matérialisée, ἔνυλον εἶδος. Changée en habitude par Dieu ou par l'intellect actif, qui intervient, elle ne peut avoir d'existence sans le corps, οὐκ οὐσίαν αὐτὴν καθ' αὑτήν, et périt avec le corps[1]. De là, entre la psychologie d'Aristote et celle d'Alexandre de notables différences.

[1] Ζητήματα, l. II, c. 8. — Περὶ Ψυχῆς, l. I, c. 6. Ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος οὗ ἐστὶ ψυχή.

Aristote fait de l'âme la fin du corps; Alexandre en fait plus expressément la perfection du corps[1]; Aristote la cause, Alexandre la résultante de l'organisme. Pour Aristote, l'âme, forme de l'organisme, a sa forme et son essence en Dieu; pour Alexandre, Dieu n'est que la cause extérieure et motrice de l'intelligence humaine. Entre l'âme et Dieu Aristote admet un rapport immanent; entre l'âme et Dieu Alexandre ne reconnaît qu'un rapport éphémère. Suivant Aristote, le fond de l'âme est divin, et le divin en nous survit à ce qui est nous; suivant Alexandre, l'âme n'est qu'une puissance individuelle que détermine l'influence du divin, mais sans que le divin y soit aucunement mêlé. Conséquemment, Aristote assure à l'âme une sorte d'immortalité; Alexandre

[1] Περὶ Ψυχῆς, l. I. c. 4. « Τὸ δὲ εἶδος οὗ ἐστὶν εἶδος, ἐδείχθη καὶ τελειότης ὂν, ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει, τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν, ὡς τοῦ ἐν τῷ τέλει εἶναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστὶν, οὖσαν αἰτίαν. »

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES LIBRARY

déclare nettement que l'âme est anéantie au moment même où se dissolvent les organes du corps[1].

Il y a là, de toute évidence, chez Alexandre, relativement à Aristote, un recul et un progrès. Le Dieu d'Alexandre n'offre plus, je l'avoue, cette unité transcendante de la pensée qui est toujours à la fois pensante et pensée; mais du moins il tend à se distinguer essentiellement du monde, qu'il informe parce qu'il le connaît. L'âme, je le veux, n'est plus, pour Alexandre, qu'un effet, on dirait presque un accident de l'organisme; mais du moins Alexandre considère l'homme comme une substantielle individualité. Chez Alexandre, je l'accorde, se trouve brisée l'harmonie de l'explication aristotélicienne des choses; mais du moins Alexandre a songé à restituer en philosophie la doctrine de la liberté.

[1] Cf. M. Félix Ravaisson, *Ouvr. cit.*, t. II, p. 301 et suiv.

Finalement donc, le progrès l'emporte, ce semble, et de beaucoup. C'est un progrès tout psychologique, qui consiste, chez Alexandre, à s'être dégagé des abstractions de système, pour chercher, quoique à tâtons, dans les régions de la conscience l'origine de cette idée de cause qu'il prend à tâche d'arracher aux équivoques du Stoïcisme, et qu'Aristote avait le premier compromise en la posant à priori.

VI.

Les divergences profondes qui séparent les doctrines du Stagirite et celles de son plus célèbre interprète ne devaient point empêcher qu'on ne confondît longtemps dans une commune admiration et le maître et le disciple. Aussi bien, comment de prime abord eût-on remarqué les différences qui les distinguent, alors qu'Alexandre lui-même, loin de les accuser, ne paraît pas même en avoir le soupçon? C'est donc uniquement la pensée péripatéticienne, et non, à aucun degré, une critique de cette pensée qu'on a demandée en général, soit aux commentaires proprement dits d'Alexandre, soit à ses ouvrages de théorie. Alexandre n'avait voulu, en aucun cas, aller au-delà d'une scrupuleuse analyse. Ceux qui ont interrogé ses écrits ont cru,

pour la plupart, marcher, à sa suite, sur les traces mêmes d'Aristote.

Cependant, quelques penseurs clairvoyants se sont aussi, de tout temps, rencontrés qui, démêlant mieux en quoi et jusqu'à quel point le théoricien, chez Alexandre, diffère du commentateur, ne lui ont accordé qu'une demi-adhésion, ou se sont même appliqués à le combattre. De là, pour ses écrits dogmatiques, et, parmi ces écrits, plus expressément pour le *Traité de l'Ame* et le *Traité du Destin,* des fortunes diverses qu'il convient de rappeler.

Ce fut, comme cela devait être, par ses commentaires que commença à s'établir l'autorité d'Alexandre. Ainsi Porphyre nous apprend, dans sa *Vie de Plotin,* qu'ils étaient au nombre des ouvrages que ce philosophe faisait étudier à ses disciples. « On lisait dans ses conférences, écrit-il, les commentaires de Sévère, de Cronius, de Numénius, de Gaïus et d'Atti-

cus (philosophes platoniciens); on y lisait aussi les ouvrages des péripatéticiens, ceux d'Aspasius, d'Alexandre d'Aphrodisias, d'Adraste, et les autres qui se rencontraient[1]. » Ce n'est pas qu'à ces premiers moments les compositions théoriques d'Alexandre restassent inaperçues. Que l'on parcoure en effet les trois premiers livres de la troisième *Ennéade* ou le huitième livre de la neuvième, et il sera impossible de n'être point frappé des analogies que présente avec de nombreux passages du *Traité du Destin* et du *Traité de l'Ame* le langage de Plotin relativement à la Providence et à la liberté. Comme Alexandre, Plotin s'attaque aux Stoïciens, et c'est en des termes très-voisins de ceux qu'emploie le commentateur d'Aristote que l'auteur des *Ennéades* défend contre les sectateurs de Zénon le libre arbitre. C'est ainsi encore que l'on retrouve comme

[1] Cf. Les Ennéades de Plotin, *traduites par M. Bouillet*, 3 v. in-8, 1857; t. I, p. 15, Vie de Plotin, ch. xiv.

une reproduction littérale des doctrines d'Alexandre sur la Providence, le destin et le hasard, dans le petit traité *des Dieux et du Monde* (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου), que l'on doit au néoplatonicien Sextus, philosophe du quatrième siècle[1]. Au contraire, à peu près vers la même époque, Hiéroclès, dans son livre *De la Providence et du Destin*, combat Alexandre, auquel il reproche d'avoir méconnu, altéré, en traitant du *fatum*, les sentiments d'Aristote, que lui-même il prétend concilier avec ceux de Platon[2].

Toutefois c'est aux Arabes que les théories d'Alexandre ont dû leur notoriété la

[1] Σαλλυστίου φιλοσόφου περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου, TRAITÉ DES DIEUX ET DU MONDE, par *Salluste le philosophe, traduit du grec, avec des réflexions philosophiques et critiques*, par Formey. Berlin, 1748, in-12. C. IX. Περὶ Προνοίας, καὶ Εἱμαρμένης, καὶ Τύχης.

[2] HIEROCLIS PHILOSOPHI ALEXANDRINI *Commentarius in aurea carmina, De providentia et fato quæ supersunt, et reliqua fragmenta. Græce et latine.* Edid. Needham, Cantabrigiæ, 1709, in-8, p. 241. « *Uno fati nomine in plures significationes ab iis qui novitate gaudent distracto, non aliud fatum Hierocli placere, quam id quod Aristotelem*

plus éclatante et la plus grande part de leur influence.

Depuis les recherches de Jourdain[1], il est établi que jusqu'au douzième siècle on ne connut en Occident que les ouvrages logiques d'Aristote, dont on possédait les versions par Boëce. Quant à ses autres écrits, ils étaient entièrement ignorés. Ce furent particulièrement les traductions du grec faites par les Arabes, et qu'on se mit à traduire en latin, qui révélèrent aux scolastiques les traités de métaphysique, de politique, de morale, de psychologie, de physique du Stagirite[2].

Par conséquent, jusqu'au douzième siècle environ, Alexandre n'est guère qu'un

et Platonem credidisse tradit. Neque enim illam temere positam Genethliacorum necessitatem ullo modo admittit, nec Stoïcam vim, neque illud etiam fatum, quod Alexander Aphrodisiensis statuit, eoque tandem deducit, ut idem prorsus ac naturam corporum Platonicam efficiat. »

[1] *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.* Paris, 1843, in-8, 2e édit.

[2] L'année 1220 ou 1225 est la date précise où la philosophie péripatéticienne commença à être employée

commentateur de l'*Organon*. C'est une exégèse de logique qu'on lui emprunte beaucoup plus que des théories qui lui soient propres qu'on s'avise de discuter. Son autorité doctrinale ne date vraiment que des traducteurs arabes.

Naturalisée chez les Arabes sous les Abassides, développée en Espagne sous les Omniades, la philosophie embrassa d'abord l'astronomie, les mathématiques, la médecine[1]. Les Arabes, dont les monuments littéraires ne remontent pas d'ailleurs au-delà du sixième siècle, se tournèrent ensuite vers la logique. Au dixième siècle, après avoir traduit Aristote, ils traduisirent ses principaux commentateurs, tels que Porphyre, Alexandre d'Aphrodi-

dans les écoles, soit qu'elle vînt des Arabes, soit qu'on la dût aux rapports ouverts entre Constantinople et l'Occident. En 1272, deux ans avant la mort de saint Thomas, on possédait des versions faites soit de l'arabe, soit du grec, de tout Aristote. Cf. Jourdain, *Recherches*, etc., p. 210 et suiv.

[1] Cf. M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, in-8, p. 314 et suiv.

sias, Thémistius, Jean Philopon. Ils se familiarisèrent aussi même avec Platon, dont les ouvrages ne furent pourtant pas tous traduits en arabe, ou du moins, si on excepte la *République*, très-répandus. Au total, Aristote devint excellemment pour eux le philosophe. Enfin, par une troisième et dernière évolution, la philosophie arabe se porta sur la métaphysique, offrant dès lors un indiscret mélange de croyances nationales, telles que la croyance à la création, de Péripatétisme et de Néoplatonisme, mais un mélange où le Péripatétisme dominait.

Cependant, quelque indifférents que pussent être les Arabes, mahométans ou juifs, à l'Islamisme ou au Judaïsme, il ne leur était pas permis d'avouer le dualisme d'Aristote sans répudier leur foi monothéiste et sans se montrer hétérodoxes, sinon athées. De là leurs efforts pour ramener à l'orthodoxie leurs doctrines philosophiques. Comment l'énergie pure

d'Aristote, cette pensée absolue, cette forme sans matière, agit-elle sur l'univers? Quel est, d'une manière générale, le lien entre la matière et Dieu? Quel est, en particulier, le lien entre l'âme humaine et l'intellect actif qui vient du dehors? Toutes ces questions qui se ramènent foncièrement au problème de la nature de l'âme, et qu'Aristote avait laissées indécises, les Arabes étaient tenus de les résoudre afin de sauver l'unité de Dieu sans tomber dans le panthéisme. C'est à quoi s'appliquèrent successivement les plus considérables d'entre eux, Ibn-Sina ou Avicenne (980), Ibn-Gabirol ou Avicébron, l'auteur du *Fons vitæ* (1045), Ibn-Badja ou Avempace (mort en 1138) et le disciple d'Ibn-Badja, Ibn-Roschd ou Averroès (1126-1198).

Or, ce fut Averroès qui, en contredisant nommément Alexandre d'Aphrodisias, contribua le plus à fonder ou à propager son autorité. Et voici le point à peu près

unique sur lequel portait cette contradiction.

Averroès, qui se propose simplement de commenter Aristote, mais qui n'aperçoit les théories du Stagirite qu'à travers les interprétations néoplatoniciennes, ne laisse pas, de son côté, que d'altérer, au moins dans le détail, les données du Péripatétisme. Suivant lui, l'intelligence est unique dans tous, identique au milieu d'effets variés, agissant simultanément dans tous les hommes. Toutefois il n'ose point confondre cette intelligence avec la cause suprême; il en fait une espèce d'agent, de forme subordonnée qui ne naît ni ne périt, intelligence des sphères sublunaires, qui leur communique le mouvement, qu'elle-même reçoit de la cause première et du premier moteur[1]. De la sorte il s'imagine décliner le dualisme d'Aristote, en comblant par des intermédiaires l'abîme

[1] *Averrhoïs Epistola de collectione abstracti cum homine;* Venetiis, 1527.

qui sépare l'énergie pure, ou Dieu, de la matière, sur laquelle Dieu agit. Ce n'est pas qu'Averroès ne considère point cette matière comme éternelle, car il rejette une création *ex nihilo*. Maintenant, qu'est-ce en nous que connaître? La connaissance se produit par le concours, par l'union, chez l'homme, de l'intellect actif, qui est unique, impérissable, et de l'intellect passif, qui est individuel, périssable. Seulement, et c'est ici que se manifeste le dissentiment qui existe entre Alexandre et Averroès, pendant qu'Alexandre ne voit dans l'intellect passif qu'une disposition, c'est-à-dire une faculté, une capacité qui reçoit, qui perçoit toutes les formes sans avoir de formes qui lui soient propres, attendu que de telles formes se mêlant aux formes mêmes des objets perçus compromettraient la réalité de la perception; pour Averroès, l'intellect passif, qu'il appelle hylique, est un sujet disposé. « Quoi! s'écrie Averroès, tu prétends, Alexandre, qu'Aristote n'a

voulu parler que d'une disposition et non d'un sujet disposé. En vérité, j'ai honte pour toi d'un tel discours et d'un si singulier commentaire. Une disposition n'est en acte aucune des choses qu'elle est apte à recevoir. Une disposition n'est ni une substance, ni une qualité de substance. Si donc Aristote n'avait présenté l'intellect que comme une aptitude à recevoir des formes, il en eût fait une aptitude sans sujet, ce qui est absurde. Aussi voyons-nous Théophraste, Nicolas, Thémistius et les autres péripatéticiens rester bien plus fidèles au texte d'Aristote. Cette hypothèse n'a été forgée que par Alexandre ; tous les philosophes de son temps s'accordèrent à la rejeter, et Thémistius la repousse comme une absurdité, bien différent en cela des docteurs de nos jours, aux yeux desquels on ne peut être parfait philosophe, à moins d'être Alexandriste [1]. »

[1] M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 1852, in-8. Paris p. 104. — Rapprochez de cet écrit l'*article sur Ibn-*

Vers la fin du siècle suivant, le Juif Lévi-ben-Gerson, ou Gersonide, appelé encore maître Léon (né à Bagnols, 1288-1340), répondait dans son Mil'hamôth ou *Guerres du Seigneur* (1317-1329) à cette argumentation d'Averroès [1]. Rejetant, à l'encontre d'Averroès, l'unité de l'intellect et la possibilité de la conjonction, s'il soutient aussi, à l'encontre d'Alexandre, que l'intellect patient, parvenu à l'état d'intellect acquis est séparable, immortel; comme Alexandre, cependant, il pense que l'âme rationnelle qui se manifeste chez l'homme lors de sa naissance, n'est qu'une simple disposition, dernier anneau des entéléchies ou perfections corporelles.

On en conviendra; il faudrait, il fallait une bien grande préoccupation de subti-

Roschd, par M. S. Munk, *dans le* Dictionnaire des sciences philosophiques, t. III, p. 157 et suiv.

[1] Philosophie religieuse de Lévi-Ben-Gerson, par Isidore Weil, rabbin. Paris, 1868, in-8. Voyez sur cette publication un article de M. Franck dans le *Journal des Savants*. Mars 1869.

lité pour attacher une sérieuse, une essentielle importance à la différence que signale Averroès entre sa doctrine et celle d'Alexandre. Pour celui-ci, il est vrai, l'âme n'est qu'une puissance suprême du corps, que pénètre passagèrement et détermine l'intellect divin. Pour celui-là, au contraire, l'âme est un sujet spirituel que l'intellect divin actualise, ou plutôt qui est l'intellect divin lui-même. Mais, pour l'un et pour l'autre, l'âme humaine n'est-elle pas condamnée à l'anéantissement? Et d'un autre côté, au lieu qu'Alexandre affirme le dualisme des choses avec une rigueur qu'Aristote même n'avait pas connue, Averroès ne devient-il pas le fauteur le plus pernicieux du panthéisme, qui se répand sourdement au moyen âge; dont les écoles juives sont à Paris jusqu'à la fin du douzième siècle un ardent foyer[1]; qui, au

[1] Relativement à l'influence d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodisias sur les philosophes juifs, voyez : Brecher, *de l'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, traduit de l'alle-

treizième siècle, pénètre l'université de Paris[1]; et où viennent se perdre, séduits d'ailleurs par Alexandre d'Aphrodisias autant peut-être que par Scot Érigène, des penseurs tels qu'Amaury de Chartres et David de Dinan[2]? C'est peu, en effet, pour Averroès, afin d'expliquer la doctrine de la prédestination qui a produit le fanatisme musulman, de rapporter toutes nos déterminations à l'enchaînement des causes extérieures ou des lois naturelles établies par Dieu, ce qui ruine le libre arbitre. En somme, et quelque explication détournée qu'on ait tenté de donner de sa

mand par Isidore Cahen. Paris, 1857, in-12, p. 115 et suiv. — M. S. Munk, le *Moré Neboukîm*, ou le Guide des Égarés, par Maïmonide. Paris, 3 vol. in-8, 1856-1866, t. I, p. 301 et suiv.; t. II, p. 112 et suiv.; t. III, p. 115 et suiv.

1 Cf. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 450, et t. III, p. 191.

2 Voyez sur ce point un travail décisif de M. Ch. Jourdain. Mémoire *sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan. Académie des Inscriptions*, t. XXVI.

doctrine, en la représentant comme l'affirmation « *d'une humanité vivante et permanente*[1] », Averroès professe que Dieu est le seul être véritable; qui est d'une unité absolue; dont l'unité consiste à être tout ce qui est, et dans lequel s'évanouit par la conjonction ou l'union, non-seulement ce qu'il y a de personnel dans l'homme, mais aussi l'intellect actif lui-même, à peu près comme dans la flamme la plus forte disparaît la flamme la plus faible.

Aussi de fermes esprits, tels qu'Albert le Grand et saint Thomas, notamment, ne s'y trompèrent point.

Manifestement, ni l'un ni l'autre de ces deux illustres exégètes d'Aristote ne fut exempt d'illusion, et ne parvint à cette rigueur de critique qu'aussi bien leur siècle ne comportait pas. C'est ainsi qu'ils ne s'aperçurent point que le Péripatétisme

[1] M. Renan, *ouvr. cit.*, p. 107.

qu'ils se proposaient uniquement de propager ne laissait pas d'être mélangé du Platonisme de Plotin. C'est ainsi surtout qu'ils se persuadèrent pouvoir, sans faire violence aux textes, sans mettre en péril l'orthodoxie, accorder avec les enseignements de l'Église les théories du Stagirite. L'un et l'autre n'hésitent point à démontrer, par exemple, que, selon Aristote, l'âme intelligente est séparable du corps, tandis que l'âme nutritive, sensible, en est inséparable et meurt avec lui. Et, sans doute, il y aurait de l'exagération à répéter avec Campanella que ce ne fut là qu'un pur artifice de la part d'Albert et de saint Thomas, qui, désespérant de parvenir à extirper, sans dommage pour la moisson, l'ivraie Averroïstique, dont les Grecs et les Arabes avaient infecté les champs de l'Évangile, entreprirent de faire servir à la bonne cause les textes douteux d'Aristote, donnant ainsi la théologie à boire au monde

dans leur coupe aristotélique[1]. Toutefois, ni Albert ni saint Thomas ne songèrent du moins à corriger Alexandre d'Aphrodisias par Averroès. Loin de là. S'ils estiment devoir répudier à différentes reprises, et particulièrement en ce qui touche la nature de l'intellect passif chez Aristote, les commentaires d'Alexandre[2]; c'est surtout contre Averroès qu'ils instituent la

[1] *Ad Doctorem Gentium* Thomæ Campanellæ Stylens. Ord. Præd. *De Gentilismo non retinendo, Quæstio unica.* Parisiis, 1693, in-12, p. 56, 57. «*Albertus et Thomas non confidentes zizania evellere Averroistica Græcorum et Arabum, superseminata agris Evangelii absque tritici damno, statuerunt Aristotelem exponere, dantes illi interpretationem utilem in quibus textus erat quasi anceps, juxta Bedæ placitum, dubia in meliorem partem interpretando. Ita theologiam bibendam mundo in suo cratere Aristotelico dederunt, nempe theologiam etiam ex dictis Aristotelis declarantes ad homines tantummodo, ostendentes, quod Aristotelica philosophia non modo non evertit theologiam, ut mundus dicebat, sed posset ipsam confirmare : et propterea etiam videtur imprudentibus quibusdam magnis doctoribus D. Thomas nimius in allegando Aristotelem.* »

[2] Summa contra Gentes, l. II, c. lxi. *Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.* — *Ibid.*, l. III, c. xli, xliii. *Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut voluerunt Avempace, Alexander, Averrhoes.*

polémique, où se posent de nouveau et plus expressément que jamais le problème du réalisme et du nominalisme, le problème du principe d'individuation[1], c'est-à-dire les questions fondamentales de la Scolastique.

Albert n'a pas assez d'indignation contre Avempace, Abubeker, Avicébron, Algazel, contre tous ceux, en un mot, qui n'admettent qu'une intelligence dans tous les hommes. Non content de répudier leurs principes en maints endroits de ses ouvrages, il leur oppose de directes réfutations : *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. — De natura et origine animæ*[2]. Saint Thomas, de son côté, qui ne cesse de combattre les Averroïstes, soit dans sa *Somme théologique* et sa *Somme*

[1] Cf. M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 335.

[2] *Opera omnia*, t. V, f. 218, 182.

contre les Gentils, soit dans son *Commentaire sur le Traité de l'âme*, soit, enfin, dans ses *Quæstiones disputatæ de anima;* saint Thomas ne croit pas trop faire que de rédiger contre eux un écrit spécial : *Opusculum de unitate intellectus contra Averroistas*[1], en même temps que, circonstance notable ! il réfute, à l'exemple d'Alexandre, la doctrine du destin [2].

Toutefois, ni les efforts d'Albert le Grand ni ceux de saint Thomas ne prévalurent.

L'opposition des Averroïstes et des Alexandristes continue à occuper tout le moyen âge, et s'y trouve presque aussi célèbre que l'opposition des Thomistes et des Scotistes. Tandis, en effet, qu'elles luttent entre elles, la doctrine d'Averroès et la doctrine d'Alexandre

[1] *Opera omnia*, t. XVII, 16e *opusc.*

[2] *Opusc.* 28. *De Fato.* Cf. Le P. Touron, *la Vie de saint Thomas d'Aquin.*, Paris, 1737, in-4°, liv. VI, p. 693 et suivantes, *Œuvres mêlées ou Opuscules de saint Thomas.*

exercent chacune l'influence la plus redoutable. L'importance d'Averroès arrive même à un si haut point [1], qu'on voit des ordres rivaux, les écoles de saint Dominique et de saint François, réunir parfois contre lui leurs efforts. Quant à Alexandre, son crédit en vient, à la longue, à contre-balancer, jusqu'en plein seizième siècle, l'autorité d'Aristote. « Ils prennent Aristote pour le Christ, s'écriera Melchior Canus indigné, Averroès pour Pierre, Alexandre pour Paul. » « *Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro Petro, Alexandrum pro Paulo* [2]. » De son côté, J.-César Scaliger se laisse aller à toutes ses colères contre ceux qui préfèrent aux textes du maître les explications de son commentateur, relativement à la nature de l'âme. « *Alexandros usque ad suam æta-*

[1] Cf. Dante, *Inferno*, *cant.* IV. « *Averrois che' l gran commento feo.* »

[2] Cf. Campanella, *oper. cit.*, p. 31. — Canii *Opera.* Lugduni, 1704, in-4.

tem perdurasse ait J. Cæsar Scaliger, valde indignatus cum stomacho inscitis pertinaciæ deliramentis eorum, qui se Alexandri sectatores esse malunt, quam principis veritatis, negando, ἐντελέχειαν *nobis claram animæ definitionem non suppeditare*[1]. »

Le problème de l'âme, tel est effectivement, au seizième siècle et surtout en Italie, le problème dominant. « Parlez-nous de l'âme! *dell' anima*[2]! » Voilà ce que demande d'abord, à grands cris, tout auditoire au professeur qui monte pour la première fois dans une chaire.

Et veut-on savoir quelle est à cette époque, en un semblable sujet, l'opinion la plus accréditée? On considère l'immortalité de l'âme comme une invention des législateurs ; le premier homme comme entièrement formé par des causes naturelles;

[1] *De subtilitate adversus Cardanum. Exerc.* CCCVII, f. 12, p. m. 939; cité par Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. II, p. 480.

[2] Cf. Chr. Bartholmèss. *Art.* Pomponace, *dans le* Dictionnaire des sciences philosophiques, t. V, p. 161.

la religion comme faite uniquement pour les simples ; ses pratiques comme de nulle efficacité[1]. On ne saurait le contester ; l'Alexandrisme et l'Averroïsme favorisent également, en principe, de pareils sentiments. D'un côté, en effet, Alexandre affirme l'individualité et la mortalité de l'âme. De l'autre, Averroès soutient, il est vrai, qu'après la mort l'intellect actif retourne à Dieu. Mais, en professant l'unité de l'intellect ou de l'âme, n'enseigne-t-il pas aussi la mortalité, ou mieux, le néant de l'âme humaine ? C'est pourquoi, répétons-le ; on a peine à comprendre comment ont pu être opposés entre eux Alexandre et Averroès, les Alexandristes et les Averroïstes. C'est pourtant ce qui a eu lieu, et c'est le spectacle qu'offre, en particulier, au seizième siècle, l'école de Padoue.

« L'histoire du panthéisme dans l'uni-

[1] Cf. M. Renan, *ouvr. cit.*, p. 284.

versité de Padoue est encore à faire et serait d'une utilité infinie, écrivait sur la fin de sa vie M. Cousin[1]. On y verrait les nuances les plus diverses du panthéisme, ici à découvert, et sincère jusqu'à la témérité; là, contenu, régulier, méthodique, avec toutes les finesses, tous les biais, tous les tempéraments, tous les masques qu'il peut prendre. »

Peut-être me sera-t-il permis, un jour, de réaliser un pareil programme. Je n'en veux toucher ici que les points principaux.

En possession depuis longtemps d'une grande réputation de savoir, l'université de Padoue comptait au seizième siècle de nombreux professeurs, dont les plus érudits se proposaient, en se livrant à une critique judicieuse des textes, de remplacer l'Aristote de la tradition par l'Aristote véritable. C'était, par exemple, le Vénitien Léonicus Thomæus (1533), qui, tout

[1] *Histoire générale de la Philosophie*, 4e édit., in-12. Paris, 1861, p. 337. *Dixième leçon.*

imbu qu'il fût de Néoplatonisme, s'efforçait d'accréditer les monuments authentiques de la philosophie péripatéticienne, au lieu des sommes et des traités de la Scolastique, qu'il déclarait être « des citernes crevassées ». C'étaient encore Lagalla (1576) et Marta (1578) qui, tous les deux, soutenaient contre Alexandre d'Aphrodisias la parfaite orthodoxie d'Aristote touchant le problème de l'immortalité de l'âme. Mais aucun de ces doctes personnages n'égala Pierre Pomponace, qui, après avoir illustré l'école de Padoue, put être regardé comme le fondateur de l'école de Bologne[1]. Ce fut lui d'ailleurs qui opposa avec le plus d'insistance à l'exégèse d'Averroès l'exégèse d'Alexandre.

Ainsi, dans son fameux *Traité de l'immortalité de l'âme* (1516), il n'hésite pas à

[1] Cf. Pietro Pomponazzi, *Studi storici su la Scuola Bolognese e Padovana del Secolo XVI, con molti documenti inediti, per Francesco Fiorentino.* Firenze, 1868, in-12.— Voyez sur cette publication deux articles de M. Franck dans le *Journal des Savants*, mai et juillet 1869.

qualifier d'imagination monstrueuse l'unité averroïste des âmes, « *nedum in se falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa opinio*[1] »; et néanmoins il professe, en s'autorisant d'Alexandre, la mortalité pure et simple de l'âme[2].

Est-ce à dire que Pomponace soit, en tout et à proprement parler, un Alexandriste? Nullement. Il serait impossible, au contraire, de s'éloigner d'Alexandre plus qu'il ne fait relativement à la question de la liberté. Effectivement, le 25 novembre 1520, Pomponace publie un *Traité du destin, du libre arbitre, de la prédestination et de la Providence divine; De fato, libero arbitrio, prædestinatione et providentia Dei, libri V,* où il se complaît sans

[1] Petri Pomponatii Mantuanii *Tractatus de immortalitate animæ,* 1534, in-18, p. 11. Cap. IV, *in quo dicta opinio Averroïs impugnatur.*

[2] *Id., ibid.,* p. 51, Cap. IX, *in quo ponitur quintus modus, scilicet quod eadem essentia animæ est mortalis et immortalis, verum simpliciter mortalis, et secundum quid immortalis.*

doute à renouveler les difficultés qui naissent, en matière de libre arbitre, des dogmes théologiques de la prédestination et de la grâce, mais dont tout le premier livre n'est autre chose qu'une réfutation pied à pied et chapitre par chapitre du traité même d'Alexandre sur le destin[1]. D'une part, il soutient contre Alexandre qu'on ne saurait accorder en un même objet la Providence divine et le libre arbitre humain[2]. D'autre part, plus conséquent qu'Alexandre, il ne sépare point de la doctrine de la mortalité de l'âme la doctrine de la fatalité, et se prononce ouvertement pour la détermination stoïcienne. Ce n'est pas qu'à l'exemple des Stoïciens, il admette une nécessité interne aux choses et d'où résulteraient les déploiements de l'univers. Car c'est plutôt à une

[1] *Basileæ*, 1567, in-8, p. 332 et suiv.

[2] Cf. *De libero arbitrio* Διατριβή, *sive collatio* D. Erasmi Roter. *Antverpiæ*, 1524. *De servo arbitrio* Martini Lutheri *ad D. Erasmum*. Rot., 1526. — Ochino, *Labyrinthi de prædestinatione et libero arbitrio*, 1564.

influence extérieure qu'il attribue tous les phénomènes qui se produisent dans le monde sublunaire. Mais ce qu'il approuve chez les Stoïciens et ce qu'il s'approprie, c'est le dogme de l'enchaînement des causes. Aucune doctrine même, à suivre la raison naturelle, « *stando in puris naturalibus,* » ne lui semble plus irréfragable. En effet, l'objection la plus forte contre le fatum stoïcien ne consiste-t-elle pas à dire que les Stoïciens font Dieu auteur du péché? Pomponace répond qu'en cela l'opinion des Stoïciens serait encore préférable au sentiment des Chrétiens, attendu qu'à en croire les Chrétiens c'est volontairement que Dieu produit le mal, tandis que selon les Stoïciens ce n'est que nécessairement.

De plus, si l'on admet que les âmes sont mortelles, et c'est ce qu'admettent les Stoïciens, Pomponace déclare qu'à son sens toute difficulté s'évanouit. « Il n'est pas plus cruel en effet, si l'âme est mor-

telle, que quelques-uns soient foulés par d'autres, que les uns soient maîtres et les autres esclaves, ou même que l'un dévore l'autre, qu'il ne l'est que le loup dévore la brebis, et que le serpent tue les autres animaux. Si effectivement une de ces choses sert à la beauté de l'univers, il en est de même aussi de tout le reste; car, s'il n'y avait pas tant de maux, il n'y aurait pas tant de biens, et, si vous ôtez le mal, vous ôtez en même temps le bien. Il suit de là, attendu que cet ordre a subsisté pendant des siècles infinis; attendu que cela subsistera sans fin, qui est toujours et qui a une cause nécessaire et par soi; il suit de là que cet ordre n'est pas en notre pouvoir, mais au pouvoir du destin. Pose-t-on même que les âmes sont immortelles? Cette doctrine peut parfaitement être maintenue, parce que le nombre des âmes est fini. En effet la nature a horreur de l'infini en acte. Les âmes auraient donc des unions réitérées, de même que nous voyons dans

l'univers ce qui était à un moment une terre fertile être plus tard stérile et réciproquement ; ou encore les hommes, de puissants et riches, devenir abjects et pauvres, et ainsi de suite pour toutes choses, comme le prouvent les histoires. Car nous avons vu les Grecs dominer les barbares, et maintenant ce sont les barbares qui dominent les Grecs ; et ainsi de suite, à parcourir tout le reste des événements. Conséquemment il semble probable que celui qui à cette heure est roi sera un jour esclave, et réciproquement. De la sorte, il n'y a donc plus, à proprement parler, d'inégalité parmi les hommes. Que si l'on dit : A supposer que j'aie été roi et que maintenant je sois esclave, ne me souviendrais-je point d'avoir été roi ? A coup sûr cet argument est vain. J'ai été en effet dans le ventre de ma mère et je ne m'en souviens pas ; bien plus, j'ai fait aujourd'hui certaines choses, dont je n'ai plus aucun souvenir. — Que si l'on dit : Quel

est ce jeu? car dans cette hypothèse l'œuvre de Dieu paraît être un jeu. C'est là une autre objection à laquelle il faut opposer une autre réponse et surtout l'autorité d'Aristote. Aussi bien, est-ce la même difficulté que l'on retrouve à considérer attentivement l'univers. Effectivement, que voit-on dans l'univers, sinon des insensés et des scélérats, ceux qui passent pour sages étant plus insensés que les autres, et ceux-là étant pires qui passent pour meilleurs?

« Assurément notre sagesse est folie, et notre bonté, méchanceté. Mais il suffit que dans le ciel il ne se trouve rien de mauvais. Quant à la région sublunaire, comme toutes choses y tendent à la mort, toutes choses y sont fétides et putrides. De même en effet que dans un animal il y a certaines parties nobles de toute nécessité et des parties ignobles, de même le monde est un animal unique, et nécessairement les choses sublunaires sont comme ses ordures. D'où il suit que de même qu'un

corps lumineux produit une étendue de lumière à partir d'un certain point jusqu'à un point déterminé, de même aussi Dieu produit l'univers. Je ne vois donc pas, conclut Pomponace, de raison naturelle par où on puisse réfuter cette opinion (de l'enchaînement des choses), et j'estime dès lors que Dieu ne connaît les êtres particuliers, ceux du moins qui sont soumis à la génération et à la corruption, que spécifiquement et non point individuellement[1]. »

Il le faut avouer : ou les mots ne sont que des battements de l'air, ou ce serait une insupportable moquerie de prétendre que Pomponace n'est pas matérialiste, fataliste et athée[2]. A d'autres époques, il est vrai, Pomponace aurait pu imprimer de telles maximes, et s'imaginer n'avoir pas

[1] *De Fato*, *Libero arbitrio*, etc., *Epilogus sive peroratio*, p. 1010 et suiv.

[2] Cf. Bayle, *Dictionnaire philosophique*, art. *Pomponace*.

perdu le droit de protester bruyamment contre toute imputation de matérialisme, de fatalisme ou d'athéisme. Les temps où il vivait étaient moins heureux, et la tolérance de l'opinion n'y assurait point la tolérance de l'autorité. Aussi Pomponace, qui n'avait pas craint non plus d'écrire le *Traité des enchantements : De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus* (1520, 16 août), uniquement pour battre en brèche la doctrine du surnaturel, substituant à la croyance aux miracles la croyance à l'astrologie, et rapportant aux influences sidérales l'établissement de la religion chrétienne, qui lui semblait exclure ces influences mêmes, puisqu'elle fait de la terre l'objet spécial de la bonté de Dieu ; Pomponace affecte d'en appeler publiquement, et avec une rare impertinence d'ironie[1], de l'impuissance de la raison à la puissance de la foi. Sans doute il n'y a

[1] Cf. Brucker, *Oper. cit.*, t. IV, p. 168.

pas, d'après lui, de preuves naturelles qui puissent nous forcer de reconnaître que l'âme est immortelle. Mais l'immortalité de l'âme est un article de foi, comme l'établit le symbole des Apôtres et d'Athanase. Elle doit donc être prouvée par les moyens propres à la foi, qui sont la révélation et l'Écriture canonique[1]. Sans doute encore on ne découvre point de preuves naturelles qui aillent à l'encontre de l'opinion stoïcienne du *fatum*. Mais la sagesse humaine est presque toujours décevante, et, puisque l'Église condamne le *fatum* tel que l'entendent les Stoïciens, nous n'avons qu'à le nier, et il faut nous en tenir fermement à la détermination de l'Église, qui est dirigée par le Saint-Esprit[2].

Le succès de cette philosophie subreptice fut immense. A peine dans la foule

[1] De immortalitate animæ, *cap.* xv, *in quo ponitur ultima conclusio in hac materia, quæ sententia mea videtur indubie sustinenda*, p. 142 et suiv.

[2] *De Fato, Libero arbitrio*, etc. *Epilogus, sive peroratio*, p. 1013.

des disciples de Pomponace se rencontra-t-il un de ses anciens auditeurs, Contarini, qui, en sa qualité de cardinal, entreprit de réfuter la doctrine de son maître, *De immortalitate animæ, adversus P. Pomponatium*. Pomponace a inculqué à l'école de Padoue des opinions indélébiles, d'un côté le matérialisme, d'un autre côté l'Alexandrisme. C'est de cette école en effet que sortirent, ou à cette école que se rattachent, sans parler d'un Cardan[1], d'un Bruno, d'un Vanini[2], le cardinal Henri

[1] *De immortalitate animorum*, LUGDUNI, 1545, in-12; p. 49, *Alexandri Aphrodisei de anima opinio;* p. 190, *Oppugnatio unitatis intellectus Averroïs;* p. 176, *Copulationem intellectus agentis cum patiente, ab Alexandro et Averroe positam, esse falsam.* — *In libro* DE SCRIPTIS PROPRIIS *ait Cardanus, « Ciceronem de fato ornatius quam verius, Aphrodiseum male, Pomponatium tenuiter, neminem sufficienter scripsisse. »*

[2] Cf. AMPHITHEATRUM NATURÆ, etc. LUGDUNI, 1615, in-12. *Exercit.* VI, p. 36. « *Pomponatius, philosophus acutissimus, in cujus corpus animam Averroïs immigrasse Pythagoras judicasset.* » Cf. CAMPANELLA, *Opere cit.*, p. 56. « *Cum libelli multi de unitate intellectus, mortalitate animorum, et æternitate mundi, et religionis vanitate, juxta philosophiam publicarentur, cœpit Theologia pro falsa haberi, tanquam*

de Gonzague[1], Alexandre et François Piccolomini; le bénédictin Théophile Folengo, si connu sous le nom de Merlin Coccaie; le peu véridique historien Paul Jove; Simon Portius, qui, dans son traité *De anima et mente humana* (1516), dont Gesnero pouvait dire qu'il était *porco non homine dignus*[2], reproduit les maximes de Pomponace sur la mortalité de l'âme,

contra naturæ dogmata vera, falsa proponens; omnes enim sequebantur ex Aristotele ita asserente secundum Alexandrum; et nemo (ait Averroes) Peripateticus dicebatur, nisi prius Alexandræus fuisset apud Græcos; ita apud Arabes et Latinos, nisi Averroista. — Albertus ergo, et Thomas, et alii tunc temporis zelo fidei scripserunt libellos bis de unitate intellectus pro immortalitate, et pluralitate animorum; dolentes (ut ipsi aiunt) quod ex Aristotele tam pravi mores, et opiniones perniciosæ grassarentur: et sub eo tempore Raymundus Lullius librum edidit de lamentatione Philosophiæ apud regem Franciæ conquerentis, quod dicerent homines, ipsam esse contrariam Theologiæ, quando non ipsa vere, sed Aristoteles, et Averroes contrariantur Theologiæ... Ex Aristotelismo postea ortus est MACHIAVELLISMUS. »

[1] Après la mort de Pomponace, Henri fit transporter son corps dans l'église de Saint-François à Mantoue et lui éleva une statue. — Cf. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VII.

[2] Cf. BRUCKER, *Oper. cit.*, t. IV, p. 184.

en même temps que dans ses deux livres *De rerum naturalium principiis* il suit les enseignements d'Alexandre[1]; Sepulveda, qui traduit en latin les commentaires d'Alexandre sur la métaphysique d'Aristote, et repousse, au nom d'un pédantisme barbare, les généreuses réclamations de Las Casas en faveur des Indiens opprimés; Cesalpini, qui se rapproche encore plus peut-être d'Averroès que d'Alexandre; Zabarella; Cremonini, qui, à son tour, commente Aristote d'après Alexandre, et dont les tristes maximes résument avec cynisme l'esprit de la secte : « *Intus ut libet, foris ut moris est*[2]; » Claude Bérigard enfin, l'auteur du *Circulus Pisanus* (1640). Il faut arriver jusqu'à Fardella

[1] *Libri duo, in quibus plurimæ eæque non contemnendæ quæstiones naturales explicantur.* Neapoli, 1561, in-8, l. II, cap. XI, *An fatum sit.* — *Cap.* XVIII, *Quid sentiat Aristoteles de fato.* — Ce Portius ne doit être confondu ni avec Simon Porta de Rome, auteur d'un dictionnaire grec et latin; ni avec J.-B. Porta, Napolitain, auteur de la *Physiognomonie* et de la *Magie naturelle.*

[2] Cf. Brucker, *Oper. cit.*, t. IV, p. 226.

(1650-1718) pour trouver cette tradition rompue.

Cependant, hâtons-nous de l'ajouter à la décharge de Pomponace, ce n'était point uniquement par pudeur que l'habile professeur tenait un double langage, ou pour ménager des susceptibilités respectables. Il les eût, selon toute apparence, très-gaiement bravées. Mais il avait, hélas! affaire à une orthodoxie armée, contre laquelle il lui importait de se prémunir, et il ne lui était guère possible de prendre en pure plaisanterie les paroles que Boccalini avait mises dans la bouche de son Apollon. « Je crois comme Chrétien, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe ou comme savant, » écrivait Pomponace. A quoi Apollon répondait que « Pomponace devait être disculpé comme homme, et brûlé comme philosophe[1]. »

[1] *Ragguagli di Parnasso, Cent.* j. *Rag.* xc.

C'est de même presque entièrement à un besoin de sécurité personnelle qu'il convient d'attribuer l'opposition que Pomponace s'efforça d'accréditer entre Alexandre et Averroès. Effectivement, en 1512, le 19 décembre, avait paru une bulle de Léon X, que le concile de Latran approuvait dans sa huitième session [1], et qui décrétait : 1° que l'âme est immortelle; 2° que différents corps ne sont pas mûs par une portion de la même âme, mais qu'ils en ont chacun une propre; 3° que

[1] Concil. Later. V, sessio VIII (Labbe, Concil., t. XIX, col. 842). Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques. A Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée Faculté de Théologie de Paris.* « Pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignât le contraire; néanmoins, d'autant que le concile de Latran tenu sous Léon X, en la session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. »

ceux qui enseigneraient les anciens philosophes expliqueraient comment ils différaient de la foi, principalement touchant l'immortalité et l'unité de l'âme[1]. — Or, quelle était la philosophie que l'on se proposait de repousser en procédant avec tant de solennité? C'était expressément la philosophie d'Averroès, à laquelle on imputait les ravages que portaient dans les consciences et les croyances les doctrines de matérialisme alors si répandues.

Ce fut donc à Pomponace un singulier trait d'audace et tout ensemble un habile coup de parti, que d'oser, trois ans après la publication de la bulle de Léon X, imprimer son *Traité de l'immortalité de l'âme*, en invoquant contre Averroès Alexandre; de même qu'il invoquait contre la raison, la foi. Achillini, Contarini, Niphus auront beau l'attaquer. Qu'est-ce qu'Achillini? un Averroïste de profes-

[1] Cf. Roscoë, *Histoire de Léon X*, trad. par Henry, Paris, 1808, 4 v. in-8; t. II, p. 246; t. III, p. 152.

sion [1]. Qu'est-ce que Contarini ? un Averroïste d'éducation[2]. Qu'est-ce que Niphus ? un Averroïste vénal, qui commence par soutenir l'Averroïsme dans son traité *De intellectu et dæmonibus*[3], revient ensuite à l'orthodoxie et finit par accepter de Léon X la tâche de prouver que suivant les principes d'Aristote l'âme est immortelle ; à peu près comme son maître Vernias, sur l'invitation de l'évêque de Padoue, P. Barozzi, avait rédigé un traité *De l'immortalité de l'âme* (1499), où, « après avoir précipité l'Italie presque tout entière dans la pernicieuse erreur de l'unité averroïste

[1] Cf. Chauffepié, *Dictionnaire*, *art. Achillini :* « Ce fut un sectateur constant et un interprète exact d'Averroës... Il excita contre lui l'envie de son collègue P. Pomponace, philosophe et Averroïste aussi bien que lui. »

[2] Cf. Johan. Casa, *in vita Gasparis Contarini*, p. m. 184. « *Edidit juvenis adhuc* (*trigesimum enim tertium ætatis annum tunc agebat*) *librum contra judicium Petri Mantuani, doctoris sui.* »

[3] Niphi *Liber de intellectu.* — Nicoleti Verniatis *contra perversam Averroys opinionem de unitate intellectus*, etc. *Quæstiones ejusdem ; de gravibus et levibus quæstio subtilissima*, 1505, fol.

de l'intellect[1] », il défendait la multiplication des âmes selon la multitude des corps. C'est pourquoi ces adversaires conjurés ne parviennent point à abattre Pomponace. Non-seulement il répond au lourd Achillini par des railleries qui le déconcertent[2], à Contarini par son *Apologia*[3], à Niphus par son *Defensorium*[4]. Il y a plus; d'un seul mot, le subtil et délié Perreto[5]

[1] Cf. Riccobonus, *De Gymn. Patavino* (Patav. 1592), L. VI, p. 134. « *Falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averroës de unico intellectu confirmare argumentis tentavit, atque adeo ut plebeii et minuti philosophi, qui hebeti et rudi ingenio contrariam opinionem, quamvis verissimam defendere non poterant, in vulgus jactarent eum totam pene Italiam in hunc perniciosum errorem injecisse.* »

[2] Cf. P. Jovius in Elog., cap. LXXI, p. 164. « *In coronis consessuque doctorum, cum exercitatione perutili ad prætorium porticum disputaretur, ita minus evadebat, ut sæpe ancipiti et cornuto Achillini enthymemate circumventus, superfuso facetiarum sale adversarii impetum, ex illis gyris et mæandris explicatus evaderet.* »

[3] Bononiæ, 1517.

[4] Bononiæ, 1519. Cf. Naudæus, *in judicio de Aug. Nipho, p.* 27, 28. — Lamothe-Levayer, *Petit Discours chrétien de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1640, *in*-12, p. 29, 114.

[5] Cf. Bayle, *Dictionnaire, art. Pomponace.* — *Note* C. « Il était d'une si petite taille, qu'il ne s'en fallait guère

les accable tous; car ils sont Averroïstes, conséquemment suspects, détestables *à* l'Église, tandis que lui, au contraire, fait profession de suivre fidèlement l'exégèse d'Alexandre, c'est-à-dire le Péripatétisme pur que l'Église a depuis longtemps consacré de son approbation. Néanmoins ces industries et ces protestations n'eussent pas suffi peut-être à préserver Pomponace du sort cruel et abominable que lui souhaitait l'Apollon de Boccalini. Mais, grâce au patronage du cardinal Bembo, de l'élégant et savant auteur des *Asolani*[1], il n'y eut que le traité *de l'Immortalité de l'âme* de brûlé à Venise[2].

qu'il ne fût un nain. » — « Le cardinal Bembo répondit au patriarche de Venise que Pomponazzi avait convaincu le Saint-Père et les cardinaux, par son ouvrage, qu'on ne peut pas prouver l'immortalité de l'âme par Aristote; mais qu'il n'en résulte aucun inconvénient pour la religion chrétienne, qui fournit des bases suffisantes à ce dogme. »

[1] Gli Asolani di P. Bembo. *In Venetia*, m.dv. — *Les Asolains de P. Bembo, de la nature d'amour*, trad. de l'italien en français, par J. Martin. Paris, Galliot, 1553, in-16.

[2] Cf. Theophil. Raynaudus, *De malis et bonis libris*,

Ainsi l'opposition des Averroïstes et des Alexandristes dans l'école de Padoue fut en grande partie polémique. On l'a fort bien remarqué. Cette opposition eut, en outre, un sens plus profond[1]. Dès qu'il avait été possible de se procurer des versions gréco-latines d'Aristote, on avait renoncé aux versions arabes-latines, et saint Thomas notamment, aidé par Urbain IV, s'était occupé d'enrichir l'Occident de traductions faites immédiatement du grec. Pomponace, qui ne contribua pas peu à séparer la théologie et la philosophie, contribua beaucoup aussi, en s'at-

num. 43. « *Venetos illud opus addixisse ignibus nec de immortalitate, sed de mortalitate animæ tradit Sylvester*, lib. v, *de Strigimagis*, cap. 5. » — Suivant cet auteur, Pomponace se serait rétracté. « *Pomponatius, mutata mente, opus suum de eo argumento improbasse dicitur, variantibus sententiis, an id amicorum precibus dederit, an famæ suæ ac nomini caverit, an ex animo audierit Ecclesiam et palinodiam cecinerit, ut conscientiæ suæ faceret satis.* »

[1] M. Renan, *ouvr. cit.*, ch. iii. *L'Averroïsme et l'École de Padoue*, p. 255, 282, 307.

tachant à l'interprétation d'Alexandre, à dégager Aristote des interprétations infidèles d'Averroès. Il fut un des promoteurs, un des champions les plus utiles de la lutte entre le Péripatétisme arabe et le Péripatétisme helléniste, qui ne voulut plus chercher la pensée du Stagirite que dans le texte même de ses ouvrages, ou dans les écrits de ses commentateurs grecs.

Assurément, ce dernier hellénisme était l'hellénisme véritable. Aussi devait-il triompher, et son triomphe signaler cette période si orageuse, si dissolvante, mais, à tant d'égards, si féconde, qui s'est appelée la Renaissance. En effet, tandis que le véritable hellénisme s'annonce dans le nord de l'Italie par un retour vers Aristote qui cesse d'être christianisé, il se révèle dans le midi de l'Italie par un retour vers Platon. — D'Aristote et de Platon, il était, d'ailleurs, très-facile de prévoir qui devait l'emporter. En vain la critique d'Aristote suscite-t-elle, en Italie, pendant tout le

cours du seizième siècle, d'innombrables travaux. Il suffit de rappeler ceux d'Augustin Niphus, de Bernardin Tomitanus, de Jean-François Burana, de Marc-Antoine Flaminius, de Marc-Antoine Majoragi, d'Antoine Montecatino, de Lucile Philaltheus, de Félix Accoramboni, de François Robortello, de Louis Settala, de Jacques Stellini, de la société savante fondée à Venise par Frédéric Baduari, ambassadeur de la république en Allemagne; de François Vicomercati, de Pierre Victorius. De là, hors de l'Italie même de nombreux imitateurs, Érasme, Simon Grynæus, Jules-César Scaliger, Gérard Mathisius, Obertus Gisanius, Michel Piccard, Antoine Scayne, Jacques Schegk, Philippe Scherb, Simon Simonius, Frédéric Sylburg, François Tolet, François Vatable, les commentateurs de Louvain, et les Jésuites de Coïmbre[1]. Tous ces efforts de

[1] Cf. Buhle, *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 464.

la critique ne peuvent arrêter l'essor de l'esprit nouveau.

En vain même de purs Grecs, un George de Trébizonde, un Théodore de Gaza, déclarent-ils, en les comparant l'un à l'autre, placer Aristote au-dessus de Platon. Gémiste Pléthon[1], le cardinal Bessarion[2], soutiennent hautement la supériorité de Platon ; et pendant que Léon X établit sur l'Esquilin une académie de littérature grecque, dont il confie la direction à Lascaris ; pendant que Musurus, secondé par les Alde, achève à Venise la première édition en grec des œuvres de Platon (1513), à Florence, dans les jardins de

[1] Cf. *Georgii Gemisti Plethonis Libellus de Fato*, Leyde, 1722.— M. Alexandre a fait de ce petit écrit le chapitre VI du livre II de son édition du *Traité des Lois*, par Pléthon, Paris, 1858, in-8. Pléthon, dans cet écrit, se montre, à d'essentiels égards, de beaucoup inférieur à Alexandre d'Aphrodisias, et y professe un déterminisme que ne peut s'empêcher de combattre son propre disciple, Bessarion. Cf. *Bessario Cardinalis, viro doctissimo, præceptori suo, Georgio Gemisto.*

[2] Cf. *Bessarionis Cardinalis*, etc., *in calumniatorem Platonis*, etc., Venetiis, 1503, *apud Aldum.*

Ruccellai, dans la villa de Careggi, s'organisent, sous l'opulent patronage des Médicis, des assemblées platoniciennes, où un Ficin, adversaire ardent d'Alexandre et d'Averroès [1], un Jean Pic, un François Pic de la Mirandole, un Ange Politien et l'ami de Savonarole, Jérôme Benivieni [2], commentent avec délices les doctrines du *Banquet*, du *Phédon* et du *Timée* [3]. Ce Pla-

[1] Cf. *Theologia platonica de immortalitate animorum Duodeviginti Libri*, Parisiis, 1559, in-8, *lib.* xv *cap.* 1 et sq. — « *Totus fere terrarum orbis*, écrivait Ficin dans la préface de sa traduction latine de Plotin, *a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroïcam. Illi quidem intellectum nostrum mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt; utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.* » Flor., 1492, in-fol.

[2] Cf. *Opere di* Girolamo Benivieni, *con una canzona dello Amor celeste e divino, coll commento dello ill. conte Gio. Pico Mirandolano.* — Venetiis, N. Zopino, 1522, petit in-8.

[3] Cf. Bandini, *Specimen litteraturæ Florentinæ sæculi XV, in quo acta Academiæ Platonicæ, a magno Cosmo excitatæ, cui idem præerat, recensentur et illustrantur;* 2 vol. Flor., 1748.

tonisme, ou plutôt ce Néoplatonisme emprunté surtout à Plotin et à Proclus, ne menaçait pas moins, à la vérité, que le Péripatétisme, l'intégrité du dogme. Mais, d'un côté, n'avait-on pas fini par faire d'Aristote un docteur de matérialisme? C'était assez pour que l'orthodoxie lui préférât Platon. Et d'autre part, le Péripatétisme n'avait-il point, durant de longues années, prêtant à la théologie ses formules, servi d'instrument à l'autorité? Le Péripatétisme n'était-il même pas devenu une sorte de rémora à tout progrès, non-seulement en métaphysique, mais aussi dans la connaissance de la nature, comme allait bientôt le prouver encore le procès scandaleux de Galilée[1]? C'était assez pour que

[1] Cf. Galileo Galilæi, *Systema cosmicum*; Lugduni, 1541, in-4. Dialogus I, p. 32. « *Nihil dubito Aristotelem, si nostra viveret ætate, sententiam suam fuisse mutaturum.* » — Dialogus II, p. 80. « *Quid quæso pudendum est magis, quam quod videmus in publicis disputationibus, dum de conclusionibus demonstrabilibus tractatur, aliquem ex transverso progredi instructum Aristotelico textu, sæpenumero de re diversissima scripto, et objecto eo adversarios occlu-*

des esprits de haut vol, curieux, amoureux d'indépendance, se tournassent vers les théories platoniciennes. L'admiration exclusive dont s'éprit pour Platon une génération ardente, l'espèce de culte qu'elle lui voua, vint donc d'un élan d'enthousiasme vers l'idéal, la science et la liberté.

Avec le crédit d'Aristote devait nécessairement s'affaiblir et se perdre le crédit d'Alexandre d'Aphrodisias.

dere? Sane si hunc studendi modum porro tenere voletis, philosophorum nomen abjicite, et vel historicos, vel memoriæ doctores vos appellate. »

VII.

Si l'on considère dans son ensemble la polémique qu'a soutenue Alexandre d'Aphrodisias contre les Stoïciens, il reste incontestable que la logique tourne à son désavantage et qu'elle le condamne. Ce sont les Stoïciens en effet qui, les premiers, ont rigoureusement déduit les conséquences certaines qu'entraînent après elles les doctrines péripatéticiennes. Et, après les Stoïciens, c'est Averroès qui a raison contre Alexandre, et c'est Pomponace.

Sans doute on rencontre chez Aristote une pénétration, une subtilité, une lumière, une sublimité, qui se changent, quand on passe au Stoïcisme, en conceptions grossières et en ténèbres. Mais il ne

faut pas s'y tromper. Toute métaphysique se ramenant à une théorie de la substance, il n'y a, en définitive, que deux métaphysiques possibles, parce qu'il n'y a de possible que deux théories de la substance, la théorie de l'unité et la théorie de la dualité de substance. La dualité d'ailleurs n'est pas le dualisme. Car la dualité, qui équivaut à la pluralité indéfinie des substances, admet la création, tandis que le dualisme l'ignore ou la nie, et par cela même, quelques formes qu'il revête, qu'il se présente sous les images du polythéisme ou sous les abstractions de la philosophie, se résout inévitablement en unité. C'est pourquoi Aristote a eu beau professer avec une insistance souvent éloquente et profonde, mais plus souvent encore arbitraire et parfois même, j'ose le dire, inconcevable, le dualisme de la pensée et de la nature, de la forme et de la matière, de l'intellect actif et de l'intellect passif, du supralunaire et du sublunaire. Les Stoïciens ne faisaient qu'aller jusqu'au

bout des principes du Péripatétisme, lorsqu'ils proclamaient, en même temps que la corporalité des âmes et l'enchaînement indestructible des causes, l'unité du monde-animal. C'est pourquoi aussi, vainement Alexandre affine, ou du moins transforme en partie et sans le vouloir, les théories du Stagirite. Comme il maintient la base dualiste sur laquelle reposent ces théories, c'est seulement parce qu'il s'arrête à mi-chemin, qu'il n'en vient pas, comme les sectateurs du Portique, à l'unité de substance où nécessairement le dualisme se termine. Surtout, ce n'est que par une contradiction flagrante, qu'il peut songer à revendiquer contre les Stoïciens la liberté. On ne conçoit pas, en effet, quelle est la place, quel est le fondement de la liberté dans une doctrine qui, ne reconnaissant qu'une matière indifférente aux formes et d'où émerge pourtant, en vertu d'un rayonnement supérieur et mystérieux, avec la diversité fugitive des formes, la variété

éphémère des êtres, enseigne que l'âme elle-même n'est que la forme du corps.

Heureusement, il en est des philosophes comme du reste des hommes. Ils se sauvent souvent de leurs propres maximes par l'inconséquence. En dépit des doctrines dont il s'est fait l'interprète, Alexandre a donc eu le mérite de revendiquer le libre arbitre humain. Il importe même de l'observer ; il parle d'autant mieux de la liberté, et cela devait être, qu'il s'écarte davantage des données péripatéticiennes, pour n'écouter que la dictée souveraine de l'expérience et de la conscience.

Effectivement, interrogez Alexandre, alors qu'il est engagé dans cette distinction prodigieuse du supralunaire et du sublunaire, d'où devaient procéder et le fatalisme astrologique[1] et le fatalisme mahométan ; consultez-le alors qu'il s'efforce de faire cadrer ses idées sur la liberté

[1] Cf. *Éloge de Bernouilli*, par *Fontenelle*.

avec cette théorie du ciel, que Leibniz jugeait tellement indigne du génie d'Aristote qu'il était tenté de n'y voir qu'un artifice d'école[1]. Qu'est-ce, à de tels moments, selon Alexandre, que la liberté? Un pur contingent qui se produit sur la terre, au même titre que la fortune et le hasard; un mélange de l'être et du non-être; chez l'homme une atonie ou faiblesse; en tout, un effet sans cause, parce que cet effet n'a qu'une cause par accident, ce qui équivaut à une non-cause; finale-

[1] De Leibnitii studiis Aristotelicis *scripsit Daniel Jacoby*, Berolini, 1867, in-8. Leibnitii ineditum : « *Totum mundum componere ex aliquot pelliculis instar cepæ aut aliquot orbibus crystallinis sese ambientibus, quibus ut clavi aurati curruum nostrorum uranisis infixæ sint stellæ, inferioribus erraticæ, supremo fixæ, et his orbibus præfici intelligentias quarum unicum officium est eos instar trusatilis molæ versare, summam denique intelligentiam Dei nomine honoratam extimo orbi seu mobili primo alligari; hæc profecto multis modis absurda et indigna philosopho, divina vero magnitudine indignissima sunt, ut mihi sphæra Archimedis vitrea toto cœlo Aristotelico et pulchrior et ingeniosior videatur. Difficulter adducor, ut credam Aristotelem talia serio sensisse, sed cum sectam condere vellet, audacter de his rebus pronuntiare voluit.* »

ment une dérogation dans la région de la naissance et de la mort à l'ordre inviolable qui régit les sphères de l'éternel et de l'incorruptible.

Au contraire, que le Péripatéticien s'oublie en quelque façon lui-même, pour faire place à l'homme et au penseur. Et l'on entendra Alexandre parler de la liberté en des termes excellents, en des termes qu'il faut admirer, eu égard aux préjugés philosophiques et religieux de son temps, et que je n'hésiterais point, pour ma part, à rapprocher, je ne dis pas de quelques écrits des Pères, d'un saint Grégoire de Nysse[1], d'un saint Jean Chrysos-

[1] Sanctus Gregorius Nyssenus (332-396). *Opera græce et latine.* Paris, 1638, in-fol., t. II, p. 62 et sq. Contra fatum. — « *Si astra causæ sunt eventuum, qui hominis sortem sequuntur, prorsus et ipsius etiam ortus causæ sunt; sin hujus causæ non sunt, nec illorum utique sunt. — Quid dices de civitatibus? an tum in eas dominari fatum putant, cum ii qui in eam rem incumbunt de condendis consilium capiunt? — Ex quo planum est, sortem ac fatum esse cujusque voluntatem pro arbitrio quodlibet amplectentem. — Consilium, quo homines simplices et fallaciis obnoxii a divina voluntate amplectenda revocantur, ad*

tome[1], qui ont touché au même sujet, mais de la partie philosophique du traité même du *Libre arbitre* par Bossuet.

Évidemment, il ne se pouvait pas qu'Alexandre examinât le problème du libre arbitre à tous les points de vue sous lesquels l'ont envisagé les siècles suivants. Il ne s'occupe aucunement, par exemple, de la question, si controversée parmi les modernes, des rapports du physique et du moral, et ne songe pas un instant à se demander si la liberté, de même que la pensée, ne tiendrait point simplement aux dispositions ou aux fonctions du cerveau, « *pro dispositione cerebri*, » comme s'exprime Spinoza[2]. Mais, en somme, il serait difficile, en matière de libre arbitre, d'être

ejusmodi astrorum conjunctionem ac vim inde defluentem, maxime ad malignum dæmonum spectat scopum. » — Cf. id., ibid., p. 107, *De anima.*

[1] Sanctus Joannes Chrysostomus (347-407), *Opera græce et latine.* Paris, 1838-1840, in-fol., t. II, p. 899, *Sex orationes de fato et providentia.* Ce sont de simples homélies et d'une attribution d'ailleurs douteuse.

[2] Ethices *pars* I, Propos. XXXVI, *Appendix.*

plus complet, d'établir une démonstration plus claire, de réfuter les objections les plus spécieuses ou les plus pressantes par des arguments plus décisifs.

Et d'abord, on doit savoir un gré infini à Alexandre de s'être placé, en traitant du libre pouvoir humain, au milieu même de la réalité et du concret. Le libre arbitre n'est point une entité philosophique, à l'idée de laquelle on s'élève par voie d'abstraction, et qu'il convienne ainsi de discuter à l'aide d'un raisonnement abstrait. La liberté est un fait qui se montre plutôt qu'il ne se démontre. Il y a plus, c'est un fait connexe à un grand nombre d'autres faits; c'est l'exercice d'une puissance de l'âme, dont l'âme a le vif et immédiat sentiment, et qui constitue un état déterminé de l'âme, sans lequel la plupart des autres états de l'âme ne sauraient s'expliquer. En vain une science hautaine affecte-t-elle de ne point s'embarrasser des conséquences, pour s'attacher uniquement aux principes.

Autre chose assurément est la connaissance des conséquences, autre chose la connaissance des principes, et c'est, remarquons-le, la connaissance des principes qui fait le fond de la science. Néanmoins, comment ne pas accorder aussi que les conséquences révèlent les principes, qu'elles en sont tour à tour la manifestation la plus prochaine et la manifestation répercutée, qu'elles les expriment à la fois et les vérifient? Imaginez que le fatalisme soit le vrai, et il sera sinon l'unique vérité humaine, du moins une vérité qui abolira presque toutes les autres vérités dont la nature humaine est la vivante représentation. D'un seul mot, l'homme cessera d'être une personne, c'est-à-dire un agent moral. De là, le règne de la violence et bientôt le chaos; car ce n'est que par un jeu d'esprit assez misérable qu'on a pu soutenir que la doctrine fataliste deviendrait pour l'espèce humaine un gage de paix et une condition de prospérité. Aussi

bien, en matière de libre arbitre, si c'est abdiquer la raison que de fermer les yeux à la lumière des conséquences, c'est abdiquer la conscience et tenter l'impossible que de chercher à décliner l'évidence des principes. Ou il faut en effet renoncer au sentiment de l'existence, ou il faut convedir que ce sentiment est inséparable du sentiment même de la liberté. Certainement savoir qu'on est, ce n'est pas savoir tout ce qu'on est. Mais savoir qu'on est, c'est en même temps, du même coup, pour peu qu'on y réfléchisse, savoir qu'on est libre; car on ne sait qu'on est qu'autant qu'on dit : *je* ou *moi*, et dire : *je* ou *moi*, c'est savoir qu'on est une personne, c'est faire acte de possession, c'est porter une affirmation irrésistible de liberté.

Sur ces deux points Alexandre se montre très-explicite. La vie humaine tout entière lui paraît impliquer la liberté; le témoignage invincible de la conscience lui atteste directement que l'homme est libre.

D'autre part, il ne se contente pas d'invoquer le fait du libre arbitre humain. Avec une sûreté remarquable d'analyse, et quoiqu'il semble quelquefois placer le libre dans la délibération, qui est le propre de l'intelligence, il distingue profondément la liberté qui consiste à pouvoir choisir, de la spontanéité, qui n'est chez un être que le développement même des lois internes de la nature de cet être. Ce n'est pas tout : allant à la racine même du problème, il restitue la notion du libre arbitre, en restituant en partie l'exacte notion de cause, que, presque de son temps, Ænésidème, à l'exemple des Stoïciens, avait comme entrepris de ruiner. Que toute cause soit aussi effet, et dès lors il n'y a plus de cause. A l'idée de cause se substitue l'idée de succession. L'idée de cause, la distinction de cause et d'effet, n'est intelligible qu'autant que l'esprit conçoit une cause qui soit à elle-même sa raison d'être, en même temps que les phéno-

mènes qui suivent trouvent en elle leur raison. Tel nous apparaît notre libre arbitre. Manifestement, nous qui sommes, nous ne sommes point par nous-mêmes, et on ne saurait citer de plus mémorable exemple que la personne humaine, d'une cause qui soit en même temps cause et effet. Mais, d'un côté, cette cause que nous sommes, et qui est en même temps effet, n'est point un effet phénoménal, mais un effet substantifié; d'un autre côté, et par cela même, au moment où nous nous connaissons comme causes, c'est uniquement comme causes que nous nous connaissons, et non point en même temps comme effets, pour passer ensuite de l'idée de la cause que nous sommes à l'idée de toutes les autres causes : et de la cause première, qui seule n'est pas à la fois cause et effet, et des causes secondes, qui, tout en étant à la fois causes et effets, sont du moins aussi, en tant qu'effets, des effets substantifiés. Car, autrement, elles ne seraient pas

causes. L'idée de cause est donc indissolublement liée à l'idée de liberté. Supprimez la liberté, et vous abolissez chez l'homme toute notion de causalité, toute notion des causes mêmes qui ne sont pas libres. La liberté est la première causalité que nous percevions, comme elle est le type d'après lequel, d'une manière indiscrète d'abord, mais que bientôt corrige la réflexion, nous concevons toutes les autres causalités.

Il serait excessif d'attribuer à Alexandre une théorie aussi correcte et toute moderne de la causalité. Chez lui, de même que chez Aristote, la notion de cause est mal assurée, parce que chez lui, de même que chez Aristote, la notion de substance est mal définie. Or la notion de cause et la notion de substance se ramènent, au fond, à une notion identique, et l'une des deux ne peut péricliter sans que l'autre aussitôt ne soit gravement menacée. Il reste néanmoins qu'Alexandre

prouve solidement que la liberté est en nous une cause qui n'en suppose point d'autre. Que s'il la déclare, à certains égards, non-cause, les défaillances innombrables, l'infirmité naturelle de cette causalité ne témoignent-elles pas effectivement qu'à l'être s'y mêle le non-être? Adversaire décidé de la liberté d'indifférence, il reconnaît d'ailleurs que la libre décision peut être, qu'elle est précédée par d'autres phénomènes, mais il nie qu'elle soit causée par ces phénomènes. Les antécédents de la libre décision en sont les occasions et non pas les causes. Le libre pouvoir de l'homme est à lui-même son principe, et ce serait un non-sens que de chercher un principe de principe.

Quelque incomplète qu'elle puisse être, la notion qu'Alexandre s'est faite de la cause lui suffit encore à expliquer avec une netteté singulière ce qu'il faut entendre par la fortune, le hasard, le destin. A une époque frémissante de superstitions,

et au milieu d'une société tout infatuée de science divinatoire, ce n'est point, pour le commentateur d'Aristote, un mérite médiocre que d'avoir démêlé les équivoques grossières, et pourtant persistantes, de ces mots : fortune, hasard, destin. La fortune n'est rien, suivant lui, qu'une cause efficiente par accident, à la suite de l'action d'une cause efficiente raisonnable. Le hasard, à son sens, n'est autre chose qu'une cause efficiente par accident, à la suite de l'exercice d'une cause efficiente dépourvue de raison [1]. Enfin, s'il ne s'élève point à une exacte idée de la Providence, il ne croit pas cependant que le destin soit une nécessité surnaturelle et qui empêche la nature par d'insurmontables oppositions; il n'y voit, au contraire, que la nature même des choses, que l'homme ne saurait ni annuler ni impunément violer, mais

[1] Hasard, d'*hasari*, points difficiles dans un coup de dé. De l'arabe *azar*, difficile. Cf. Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, t. II, p. 289.

dont il peut se rendre maître en s'y accommodant, parce qu'il est intelligent et parce qu'il est libre [1].

Il n'y a pas jusqu'à l'antinomie si souvent soulevée du libre arbitre humain et de la prescience divine, qu'Alexandre ne résolve avec une rare justesse. Cette antinomie, en effet, n'est insoluble, ou plutôt cette antinomie ne se pose que parce que l'on confond le connaître et le vouloir, et Alexandre, repoussant tout déterminisme, remarque très à propos qu'il impliquerait contradiction que Dieu, qui connaît nos actes en tant que libres, les rendît nécessaires parce qu'il les connaît. Le Stoïcisme rangeait toutes les évolutions des êtres sous l'indéclinable empire d'une inflexible et inexplicable loi. Alexandre ne doute pas que si l'usage de la liberté hu-

[1] Cf. De Prémontval, *Du hasard sous l'empire de la Providence, pour servir de préservatif contre la doctrine du fatalisme moderne.* Berlin, 1755, in-12. — Du même, *Pensées sur la liberté.* Berlin, 1754, in-12.

maine se réduit à choisir entre des lois, la liberté humaine est du moins et réellement ce pouvoir même de choisir.

En somme, l'auteur du *Traité du Destin*, du *Traité de l'Ame*, du *Traité de la Mixtion*, des *Questions morales et naturelles*, a d'une manière heureuse abandonné, au sujet du libre arbitre, pour l'expérience les théories, et pour les faits les abstractions. Toutefois la tradition péripatéticienne est encore chez lui trop dominante et l'*à priori* y occupe une trop large place. Aristote n'avait guère étudié l'âme que par le dehors, comme il faisait les plantes et les animaux. Puis, parce que dans les corps rien ne naît ni ne meurt, et que la forme seule change, tandis que la matière subsiste, il avait systématiquement appliqué à l'âme la distinction, qui lui est inapplicable, de la matière et de la forme. De là, dans sa psychologie, des vices irremédiables. Si, au lieu de se tenir lui-même à la surface de la vie intérieure

de l'homme, Alexandre était descendu jusqu'à ces profondeurs où l'âme, avec une plénitude d'évidence qui n'est que la plénitude de l'être, luit substantiellement à l'âme, il n'aurait plus défini l'âme la forme du corps, mais il eût compris que c'est le corps qui est la forme, la manifestation sensible de l'âme. A la notion intuitive de cette réalité spirituelle il eût rattaché sans paralogisme ses affirmations du libre arbitre humain, et, au lieu de reproduire la doctrine désolante de l'anéantissement, aurait logiquement déduit de la notion d'une causalité personnelle, capable de mérite, responsable, le dogme de notre immortalité. Dieu lui-même ne lui fût plus apparu comme un principe purement intellectuel, comme une sorte de point métaphysique d'où dépendent le ciel et la terre :

Da quel punto
Depende il cielo e tutta la natura [1].

[1] Dante, *Paradiso*, *cant.* xxviii, 6.

Dans la contemplation de l'âme substantielle, libre, agissante, il eût infailliblement découvert l'empreinte du Dieu vivant, du Dieu pour qui le moindre des esprits vaut mieux que l'univers des corps, et dont les sphères accumulées au sein de l'immense espace ne sauraient empêcher la paternelle providence de s'étendre à la plus chétive de ses créatures, non plus qu'elles n'empêchent nos soupirs, nos pensées et nos désirs de nous mettre en communion avec l'Être des êtres, en montant incessamment jusqu'à lui.

LE TRAITÉ DU DESTIN

ET

DU LIBRE POUVOIR

AUX EMPEREURS

PAR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

LE TRAITÉ DU DESTIN

ET

DU LIBRE POUVOIR

AUX EMPEREURS

PAR

ALEXANDRE D'APHRODISIAS

CHAPITRE PREMIER.

Il était dans mes vœux, très-grands Empereurs, Sévère et Antonin, et de vous parler en personne et de vous rendre grâces pour les bienfaits que j'ai souvent reçus de vous; car j'ai toujours obtenu de vous tout ce que j'ai désiré, en même temps que vous m'accordiez ce témoignage que j'étais digne d'obtenir ce que je demandais. Mais puisqu'il est permis, lorsqu'on ne peut dans leurs temples mêmes

sacrifier aux Dieux, de leur sacrifier partout et en tout lieu, et d'envoyer les dons qu'on est hors d'état d'apporter soi-même ; j'ai osé, prenant la liberté dont on use envers la Divinité, vous adresser en offrande comme les prémices de nos fruits, offrande qui de toutes vous est la plus appropriée. Quel hommage en effet pourrait mieux convenir à des princes qui honorent sincèrement la philosophie et s'en portent les promoteurs, que celui d'un livre qui a pour objet la philosophie même, et où l'on se propose d'exposer la doctrine d'Aristote relativement au destin et à ce qui est en notre pouvoir ; d'un livre enfin qui a pour auteur celui-là même qui, de votre aveu, a reçu la charge d'interpréter publiquement les théories péripatéticiennes ? D'autre part, de tous les enseignements de la philosophie il n'en est point de plus important que celui qu'il s'agit ici d'expliquer, l'usage qu'on en peut faire se trouvant partout applicable, comme il s'étend à tout.

Ce n'est point effectivement la même conduite que tiennent et ceux qui se persuadent

que tout arrive par nécessité et d'après le décret du destin, et ceux qui croient qu'il y a des faits qui se produisent sans que des causes antécédentes les aient nécessairement préparés. Cependant il paraît très-difficile en un tel sujet de découvrir la vérité, parce qu'il semble qu'à l'un et à l'autre sentiment s'opposent nombre d'objections irréfragables. Mais puisque, pour certaines doctrines, c'est un moyen de les établir plus clairement que de réfuter ceux qui les contredisent (et ici quelle opinion pourrait avoir plus d'autorité que l'opinion d'Aristote?), je m'adresserai à ceux qui n'ont point professé sur ce sujet les mêmes maximes que lui, afin que de ce rapprochement d'enseignements contraires la vérité ressorte avec plus d'évidence. D'ailleurs ce n'est point en vue d'une vaine montre que j'ai composé ce traité ; mon dessein a été uniquement d'y examiner la matière que je me suis proposée, en y apportant ce soin diligent du vrai, que l'on vous voit mettre vous-mêmes à tout ce que vous faites. Car il n'y a aucune de vos actions où l'on pût trou-

ver que vous avez préféré à la vérité l'apparence. Que si vous avez le loisir de jeter les yeux sur ce livre et qu'il vous paraisse que certains points auraient eu besoin d'être plus amplement éclaircis, je tiendrai à grand honneur une telle marque d'attention de votre part, comme aussi je m'estimerai heureux de recevoir des demandes écrites d'explications. Il n'est pas facile en effet de mettre en pleine lumière toutes choses dans un seul livre, et le sujet même, et les développements ou commentaires qui se rapportent au sujet.

CHAPITRE II.

Tout d'abord, qu'il y ait un destin et que ce destin soit cause que des événements se produisent d'une manière fatale, c'est ce que témoigne assez la croyance innée du genre humain. Ce n'est pas en effet un pur néant ni un principe d'illusion que la commune nature des hommes, qui les porte à s'accorder entre eux sur certaines questions, à moins que, pour vouloir sauver de la contradiction des idées préconçues, ils ne se croient obligés de tenir un autre langage. Aussi Anaxagore de Clazomène lui-même, quoique d'ailleurs il ne se trouve pas au dernier rang parmi ceux qui se sont appliqués à la philosophie naturelle, ne mérite-t-il point créance, quand il s'élève

contre la foi commune des hommes au destin. Car il affirme que rien de ce qui arrive n'arrive en vertu du destin, le mot de destin n'étant, à l'en croire, qu'un mot vide de sens. Cependant, qu'est-ce que le destin, et où faut-il reconnaître son influence, voilà ce qui reste obscur. Effectivement, non-seulement tous les hommes ne s'accordent pas en cela, et il ne s'agit plus d'invoquer ici la commune croyance; mais un même homme ne professe pas toujours relativement au destin la même opinion. Suivant les occasions et les circonstances, l'idée que nous concevons du destin change incessamment. Les uns tiennent que tout arrive en vertu du destin, et ceux-là voient dans le destin une cause insurmontable et inévitable. Pour d'autres, tout ce qui arrive ne semble pas être le produit du destin, mais ils admettent qu'il y a aussi à ce qui arrive d'autres causes que le destin. Ceux-là estiment également que le destin même n'a rien d'immuable ni d'invincible. Ils pensent que parmi les faits qui pourraient se produire en vertu du destin, il s'en trouve qui, loin que le destin

les produise, arrivent contre les arrêts du sort, ainsi que s'expriment les poëtes, c'est-à-dire contre le destin. Il y en a d'autres enfin qui s'imaginent que toutes choses s'accomplissent en vertu du destin, alors surtout que la fortune ne leur est pas favorable : réussissent-ils dans leurs entreprises, ils s'assurent, au contraire, être eux-mêmes les causes de ces bons succès, comme si ce qui a eu lieu n'eût pas dû advenir, dans le cas où ils n'auraient pas fait eux-mêmes ceci plutôt que cela, capables qu'ils étaient aussi de ne pas agir comme ils ont agi. C'est pourquoi cette dissonance des opinions impose aux philosophes la nécessité de s'enquérir de la nature du destin, et de rechercher non pas s'il est, mais quel il est, et quels sont les événements où s'exerce son influence.

CHAPITRE III.

On ne saurait donc le méconnaître ; il n'est aucun de ceux qui parlent du destin, pour qui le destin ne soit relativement aux faits une puissance causatrice. Tous entendent et déclarent que le destin est la cause, d'où il suit que certains événements arrivent en la manière dont ils arrivent. Néanmoins, comme le mot de cause se prend en des acceptions fort diverses, il est nécessaire, afin de discuter avec ordre le présent problème, de décider d'abord à quelle espèce de causes il convient de rapporter le destin. Il n'y a pas en effet de mot susceptible de plusieurs sens, qui offre une idée claire, si on ne lui assigne une signification certaine. Or les causes de ce qui arrive se

partagent en quatre espèces de causes, comme l'a montré le divin Aristote. Car parmi les causes il y en a d'efficientes ; il y en a de matérielles ; il y en a de formelles. Outre ces trois espèces de causes, il y a aussi la cause, qui est la fin en vue de laquelle a été fait ce qui a été fait. Telle est la diversité des causes. C'est pourquoi, s'il s'agit d'une cause quelconque, il se trouvera que c'est l'une de ces causes. Si en effet tout ce qui arrive ne suppose pas autant de causes, les choses qui en supposent le plus n'en exigent point un nombre plus grand que celui qui vient d'être indiqué. On saisira mieux d'ailleurs la différence de ces causes, si on la considère dans quelqu'une de leurs applications. Prenons donc, pour nous rendre compte de la différence des causes, l'exemple d'une statue. La cause efficiente de la statue est l'artiste qui l'a faite, que nous appelons statuaire ; la matière est l'airain ou la pierre, tout ce qui a pu, en un mot, être façonné par l'art de l'ouvrier ; car cela même est pour la statue une cause d'avoir été faite et d'être. Il y a encore la forme que l'artiste

a donnée à cette matière, et cela même est la cause pour laquelle la statue représente un homme qui joue au disque ou qui lance un javelot, ou qui offre telle autre figure déterminée. Mais ce ne sont pas là les seules causes de la production de la statue. En effet, c'est une cause qui ne le cède à aucune des causes de la production de la statue, que la fin pour laquelle elle a été produite, c'est-à-dire le dessein d'honorer quelqu'un ou de rendre à la Divinité un pieux hommage, puisque assurément, sans cette cause, la statue n'eût pas même été commencée. Si donc il y a ainsi quatre causes et qu'elles offrent entre elles cette différence manifeste, c'est à bon droit que nous compterons le destin au nombre des causes efficientes. Car le destin présente, par les effets qu'il produit, une analogie incontestable avec l'ouvrier, auteur de la statue.

CHAPITRE IV.

Cela posé, il nous faut conséquemment parler des causes efficientes. Nous reconnaîtrons en effet de la sorte si l'on doit rapporter au destin comme à l'unique cause tout ce qui arrive, ou accorder qu'il y a d'autres influences que le destin, qui sont, de leur côté, causes efficientes. Aristote, faisant le départ de toutes les choses qui arrivent, observe qu'il y en a qui sont produites en vue de quelque objet, celui qui les fait se proposant un certain but ou une certaine fin; et qu'il y en a qui ne sont produites en vue d'aucun objet. Effectivement toutes les choses qui se produisent sans que celui qui les fait ait aucun dessein, ni ne cherche à atteindre aucune fin

particulière, comme, par exemple l'action de saisir et de remuer des fétus, de se toucher et de se tirer les cheveux, et toutes autres actions semblables; toutes ces choses évidemment se produisent, mais n'ont point une cause finale, une cause qui aille à un but. Les choses qui se produisent ainsi sans but et sans marquer aucun dessein ne manifestent aucune différence qui mérite qu'on s'y arrête. Quant à celles qui tendent à un but, et qui sont produites en vue de quelque objet, elles se produisent les unes naturellement, les autres par raison. Ainsi c'est en mesure et suivant une disposition certaine que vont à leur fin les choses qui ont pour cause productrice la nature. Cette fin est-elle atteinte? Aussitôt cesse leur devenir, à moins que quelque obstacle ne se rencontre sur la route par où leur nature les conduit à la fin qui leur est assignée. Pour ce qui est des choses qui se font par raison, elles ont de toute évidence un but; car il n'y a point de hasard dans les choses qui se font par raison, mais toutes elles sont dirigées vers quelque but. Et toutes choses se font par raison, lors-

que ceux qui les font délibèrent sur ces choses mêmes et arrêtent de quelle manière elles se feront. C'est ainsi que se font toutes les choses qui sont le produit de la délibération ou de l'art. Aussi diffèrent-elles des choses qui se produisent naturellement. En effet les choses qui se font naturellement ont en elles-mêmes le principe et la cause d'une telle production (tant est grande la puissance de la nature !) et d'une production conforme à un certain plan, sans que la nature qui les a faites se soit, comme les artistes, servie de raisonnement pour les faire. Au contraire, les choses qui se font par art et par choix ont hors d'elles et non point en elles-mêmes le principe de leur mouvement et leur cause efficiente. C'est le raisonnement de celui qui les fait qui préside à leur production. Il y a, en dernier lieu, une troisième espèce de choses qui se font en vue d'une fin : ce sont celles que l'on croit se produire fortuitement et d'elles-mêmes. Elles se distinguent de celles qui se font essentiellement en vue d'une fin, en ce que pour celles-ci tout ce qui se fait avant qu'elles atteignent

leur fin se fait en vue de cette fin, tandis que pour celles-là tout ce qui se fait avant qu'elles parviennent à leur fin se fait en vue d'une autre fin. C'est dans ces choses qui se font en vue d'une autre fin que se rencontre comme fin ce qu'on appelle arriver fortuitement et par hasard.

CHAPITRE V.

Ces distinctions une fois établies et toutes les choses qui arrivent se trouvant partagées en un tel nombre de classes, il s'ensuit qu'il faut voir à quelle espèce de causes efficientes il convient de rapporter le destin. Le mettrons-nous au nombre des choses qui se produisent sans aucun but? Cela serait entièrement déraisonnable; car c'est toujours en pensant à une certaine fin que nous employons le mot de destin, alors que nous disons que le destin a voulu que telle ou telle chose arrivât. C'est donc au nombre des choses qui se produisent en vue d'une fin que se place nécessairement le destin. Et puisque les choses qui se produisent en vue d'une fin se font les unes sui-

vant la nature, et les autres suivant la raison, ou il faut nécessairement placer le destin dans l'un et l'autre de ces deux ordres de choses, de telle manière qu'on dise que tout ce qui arrive arrive en vertu du destin, ou le placer seulement dans l'un des deux. Mais, en ce qui regarde les choses qui se font suivant la raison, il semble que, si elles arrivent par raison, c'est parce que celui qui les fait avait aussi le pouvoir de ne pas les faire. C'est de la sorte que l'on considère les ouvrages des artisans comme les produits de leur art et non point de la nécessité. Car il n'y a pas une de ces œuvres que ces artisans n'aient exécutée avec un pouvoir égal de ne pas l'exécuter. Combien, par exemple, ne serait-il point absurde de dire que c'est fatalement qu'une maison a été faite, qu'un lit a été fait, et que c'est fatalement qu'a été accordée une lyre! De toute évidence, lorsqu'il s'agit de choses dont le choix décide (et ce sont toutes celles qui impliquent vertu et vice), il semble que ces choses dépendent de nous. Or, si ces choses dépendent de nous, que nous paraissons être les maîtres de faire

et de ne pas faire, il n'est point permis d'affirmer que le destin en soit la cause, ni qu'il y ait des principes et des causes posées du dehors, à la suite desquelles l'une quelconque de ces choses arrive absolument ou n'arrive pas. Rien en effet de ce qui arriverait de cette façon ne serait plus en notre pouvoir.

CHAPITRE VI.

Il reste à démontrer que le destin se trouve dans les choses qui arrivent naturellement, en sorte que ce soit tout un que la nature et le destin. Et effectivement ce qui est fatal est naturel, et ce qui est naturel, fatal. Ainsi il n'est pas naturel qu'un homme vienne d'un homme, et un cheval d'un cheval, sans que cela soit fatal. Le destin et la nature sont des causes qui marchent ensemble, et n'ont de différence que le nom. C'est pourquoi les premières causes de tout ce qui arrive naturellement, c'est-à-dire les astres, sont réputés choses divines aussi bien que la régulière

révolution qu'ils accomplissent, en même temps qu'on les dit causes du destin. Car le principe de toute génération est l'influence qu'exercent dans leur mouvement les choses divines sur les choses d'ici-bas. Puis donc que le destin préside à ces choses et y préside ainsi, la logique veut que ce qui arrive fatalement se produise de la même manière que ce qui arrive naturellement. Toutefois les choses qui arrivent naturellement n'arrivent point nécessairement; car la génération des choses qui arrivent naturellement est sujette à être contrariée. C'est le plus souvent que les choses qui arrivent naturellement se produisent conformément à leur nature; ce n'est point nécessairement. Il y a lieu en effet pour ces choses à ce qui est contre nature, et ce cas se réalise lorsque quelque cause extérieure empêche la nature d'accomplir son travail. Aussi n'est-ce point nécessairement qu'un homme vient d'un homme, mais ordinairement. Il suit de là que, même dans les choses qui arrivent naturellement et d'après des lois qui paraissent certaines, chacune des choses qui se

produisent de la sorte ne se produit pas toujours. De même donc que dans les choses naturelles se trouve ce qui est contre nature, et dans les choses d'art ce qui est contre l'art; de même dans les choses qui viennent du destin a place aussi ce qui va contre le destin. Conséquemment, s'il y a lieu à ce qui est contre nature et si ce n'est pas là une expression vide de sens; dans ce qui arrive doit également trouver place ce qui est contre le destin. Ainsi on dirait bien que la nature propre de chaque être est le principe et la cause de la disposition de tout ce qui s'accomplit naturellement chez cet être. Car c'est de cette nature propre qu'en somme les vies des hommes reçoivent leur ordre et la fin qui les termine. Nous voyons, par exemple, que le corps, suivant qu'il est naturellement de telle ou telle complexion, se comporte dans les maladies et dans les affaiblissements qu'il éprouve conformément à cette disposition naturelle, mais non point nécessairement. En effet, les soins et les changements d'air, et les préceptes des médecins, et les conseils des Dieux, sont ca-

pables de modifier les suites de cette disposition. De la même façon, en ce qui concerne l'âme, c'est aussi de la disposition naturelle que naît chez chacun la diversité des goûts, des actions et des conduites. Car les mœurs d'un homme sont pour lui son démon, suivant la parole d'Héraclite, c'est-à-dire sa nature. La plupart du temps, en effet, on voit les actions des hommes, leurs conduites, leurs fins répondre à leurs dispositions naturelles et à leurs caractères. Ainsi celui qui aime le danger et qui est d'un naturel audacieux périt ordinairement d'une mort violente; car c'est là le destin de sa nature. De même, pour l'homme d'un naturel intempérant, c'est son destin de s'enfoncer dans les voluptés, de vivre sans règle, et, à moins que de meilleures influences ne surviennent qui l'arrachent à sa nature, de subir mille maux, d'être en proie à mille souffrances et d'y trouver le terme misérable de sa vie. De leur côté, les hommes d'un naturel bas et qui recherchent les richesses avec une avidité insatiable ont également un destin qui convient avec ce caractère.

C'est effectivement dans les injustices que se passe d'ordinaire la vie de tels hommes, et la fin de leur existence répond à leurs actions. Aussi a-t-on coutume de leur dire, lorsqu'ils éprouvent des vicissitudes conformes à leur vie et qui sont des vicissitudes fatales, qu'ils ont été à eux-mêmes les causes des maux qu'ils endurent. Cependant, si l'on voulait rechercher pourquoi ceux qui prédisent l'avenir ne rencontrent pas toujours juste, on pourrait en apporter pour raison, qu'au lieu que toutes choses répondent à la nature et à la destinée de chacun, il y en a qui leur sont contraires, tandis que les devins, aussi bien que les physiognomonistes, ne sont que les indicateurs de ce qui arrive conformément au destin. C'est ainsi que le physiognomoniste Zopyre ayant articulé relativement à Socrate, le philosophe, certains détails déshonnêtes et absolument contraires au genre de vie que celui-ci avait embrassé; comme les disciples qui entouraient Socrate se moquaient de ce discours, Socrate déclara que Zopyre n'avançait rien de faux, qu'il eût été tel en effet naturellement, si, par

l'exercice de la philosophie, il n'avait rendu sa nature meilleure. Et voilà quelle est, en somme, relativement au destin, la doctrine de l'École péripatéticienne.

CHAPITRE VII.

La démonstration que nous venons de donner sera plus évidente si, des preuves que nous avons d'abord produites de notre sentiment, nous rapprochons les conséquences absurdes auxquelles se condamnent ceux qui prétendent que tout arrive fatalement. Car, en mêlant ainsi à notre discours l'exposition comparée des opinions, nous rendrons la vérité plus sensible, et, d'autre part, nous ne serons point obligés de nous répéter. Comment en effet ne pas s'étonner de voir des hommes usurper le titre de philosophes et prétendre pénétrer la vérité des choses, alors surtout qu'ils estiment que c'est le privilége des philosophes qu'une connaissance plus ample du vrai, d'où vient

aussi qu'il leur appartient d'y porter les autres hommes; comment, dis-je, ne pas s'étonner de les entendre soutenir que tout arrive nécessairement et fatalement? N'est-il pas hors de doute qu'une opinion semblable est le refuge des seuls ignorants ou de ceux qui, étrangers à toute habitude honnête, rejettent sur le destin, au lieu de les rapporter à eux-mêmes, la cause des maux qui les enveloppent? Ajoutons que cette doctrine est pleine d'obscurités, qu'aucune preuve acceptable ne la justifie, qu'elle offre enfin cet inconvénient grave de nous enlever tout libre pouvoir. Dès lors, quel plus grand dommage, je le demande, pourrait-on éprouver d'une discussion, que de se laisser imposer une pareille créance? Effectivement, que cette opinion aille contre l'évidence, c'est ce qui résulte de cela même que presque tous les hommes admettent, ignorants et philosophes, qu'il y a des choses qui arrivent accidentellement et par hasard, et qu'il y en a qui, arrivant, auraient pu ne pas arriver; que c'est là ce qui a lieu en réalité; et qu'en fait il peut n'y avoir pas

plus nécessité d'un côté que de l'autre. Or rien de tout cela ne saurait être maintenu par ceux qui professent que tout arrive fatalement, si le maintenir, c'est ne pas changer la signification des mots dont on s'est servi pour l'exprimer. Car introduire dans les mots un autre sens; puis, parce qu'on maintient les mots, prétendre maintenir ce qu'on avait d'abord affirmé, ce n'est point réellement le maintenir. Et ainsi on ne maintient pas qu'il y a des choses qui arrivent par hasard, lorsque, ôtant à ces choses mêmes leur nature, on impose le nom de hasard à ce qui arrive par nécessité. Le maintenir, ce serait pouvoir démontrer qu'il y a effectivement des choses telles que celles que l'on désigne d'ordinaire sous la dénomination de fortuites.

CHAPITRE VIII.

Tous les hommes qui s'en tiennent aux notions communes et naturelles disent que des faits se produisent accidentellement et par hasard, lorsqu'ils suivent de causes qui sont réputées causes efficientes de faits différents. Car toutes les fois que d'une chose qui était faite en vue d'une autre ne procède point cela même pour quoi elle était faite, mais qu'il s'ensuit quelque résultat que d'abord on n'espérait pas, on dit que cela a eu lieu par hasard. En soi-même, cela se produit sans cause; accidentellement, cela a pour cause ce qui a été fait en vue de quelque autre objet. Et que ce soit là ce que tout le monde entend lorsqu'on parle d'un événement fortuit, c'est ce qui devient

manifeste pour peu que l'on considère quels sont les faits dont on dit qu'ils sont arrivés par hasard. C'est ainsi qu'on dit qu'un trésor a été trouvé par hasard, si quelqu'un, venant à fouiller avec un tout autre dessein que celui de découvrir un trésor, a rencontré un trésor. Celui, en effet, qui creuse afin de trouver un trésor ne le trouve point par hasard, puisqu'il a rencontré cela même pour quoi il creusait. C'est de celui qui, sans songer aucunement à un trésor, et en poursuivant quelque autre objet, a trouvé un trésor, comme si c'eût été là le but qu'il s'était proposé; c'est de celui-là que tout le monde dit qu'il a trouvé par hasard un trésor. On dit de même qu'un homme a reçu de l'argent par hasard, lorsque, s'étant rendu sur la place publique pour quelque autre motif, et y ayant rencontré un débiteur qui avait de l'argent sur lui, il a obtenu de ce débiteur ce qui lui était dû. Et effectivement cet homme qui vient sur la place publique en se proposant un tout autre but, et qui néanmoins recouvre sa dette, la recouvre par hasard, le hasard consistant ici en ce que la cause effi-

ciente est allée à une fin qui n'était pas celle que cet homme avait dans l'esprit. Au contraire, on ne dit pas qu'un homme a recouvré sa dette par hasard, si c'est pour recouvrer sa dette qu'il s'est rendu sur la place publique; car alors il a vu sa démarche aboutir au résultat même qu'il poursuivait. On dit également qu'un cheval a été sauvé par hasard, si l'attrait d'un pâturage ou toute autre cause l'ayant poussé à fuir ceux qui s'en étaient emparés, il lui est arrivé, dans sa fuite et dans sa course, de tomber aux mains de ses maîtres.

Mais pourquoi apporter de plus nombreux exemples ou entrer dans un plus minutieux examen? Nous avons suffisamment montré, pour notre dessein, dans quel sens sont pris les mots dont il est question. Or, si les faits qui se produisent par hasard et fortuitement sont tels qu'ils ne se produisent point en vertu d'une cause antécédente (car il est rare que ces faits conviennent avec ce qui les précède immédiatement); que peut-il subsister du sentiment de ceux dont nous avons parlé, et qui veulent que tout ce qui est et tout ce qui arrive soit

en vertu de causes antécédentes, et nécessairement antécédentes, chaque fait qui s'accomplit ayant une cause qui l'a précédé, laquelle s'étant produite ou se produisant, il est nécessaire aussi que ce fait se soit produit ou se produise? Évidemment, ceux qui s'attachent à cette opinion ne retiennent rien de ce que nous avons avancé et font du mot de hasard une tout autre application que nous. Car de dire que ce n'est point ruiner notre doctrine que de poser que tout arrive nécessairement; que ce n'est pas davantage abolir le hasard ; c'est là un langage de sophistes qui cherchent à se tromper eux-mêmes et à tromper ceux qui les écoutent. A le prendre ainsi, rien n'empêchera d'affirmer que c'est une même chose que le destin et le hasard, et que tant s'en faut qu'à parler de la sorte on abolisse le hasard, qu'on enseigne, au contraire, que tout ce qui arrive arrive par hasard. Mais il ne suffit point de conserver le mot qui exprime l'idée de hasard ; il ne faudrait pas nier que des faits se produisent, tels que ceux que l'on désigne en disant qu'ils se sont produits fortuitement et par ha-

sard. N'est-ce pas là cependant ce que font ceux qui définissent le hasard et l'accident une cause cachée à l'entendement humain, ou qui imposent arbitrairement au mot de hasard la signification qui leur convient? Que d'ailleurs, pour défendre ces locutions nouvelles, nos adversaires s'avisent, par exemple, de dire que des personnes sont malades par hasard, alors que la cause de la maladie est inconnue, c'est là une fausseté. Car ce n'est pas lorsqu'il y a une cause, mais qu'ils ne connaissent point, que les hommes s'expriment ainsi; c'est uniquement de ce qu'ils se persuadent être arrivé sans cause, qu'ils ont coutume de dire que cela est arrivé par hasard. Du moment, en effet, où on cherche la cause d'une chose, parce qu'on est convaincu que cette cause existe, on ne doit pas dire que cette chose est arrivée par hasard, non plus qu'on ne peut, quand on croit qu'une chose est arrivée par hasard, en chercher la cause. C'est pourquoi les médecins eux-mêmes ne parlent point le langage de nos adversaires, alors même qu'ils ignorent encore les causes des maladies qu'ils s'appliquent à guérir. Ce

langage ne convient point aux choses dont nous avons remarqué que tous disent qu'elles sont arrivées par hasard, mais bien plutôt à celles dont personne n'a jamais dit qu'elles fussent arrivées par hasard. Car de trouver un trésor, de recouvrer une dette, ce ne sont pas là des faits dont les causes échappent à l'entendement humain; les causes en sont, au contraire, évidentes et très-connues. Pour trouver le trésor, il a fallu fouiller; pour recouvrer la dette, aller sur la place publique. Ni celui qui n'aurait pas fouillé n'aurait trouvé le trésor, ni celui qui ne serait pas venu sur la place publique n'aurait recouvré sa dette. Si l'on se persuade que c'est par hasard que celui-là a trouvé un trésor, et par hasard que celui-ci a recouvré sa dette, c'est uniquement que le premier, qui a trouvé le trésor en fouillant, n'avait pas fouillé pour le trouver, et que le second, qui a recouvré sa dette en venant sur la place publique, n'y était pas venu pour la recouvrer. Les causes qui échappent à l'esprit humain sont plutôt celles des faits que l'on croit se produire en vertu de certaines antipathies,

attendu que la cause d'où ces faits proviennent demeure ignorée. Tels sont les effets que produisent les amulettes, sans qu'on puisse assigner une cause plausible, acceptable, de l'influence qu'on leur attribue; ou encore les enchantements et autres semblables prestiges. Tous s'accordent à avouer que la cause de ces phénomènes est inconnue, et c'est pourquoi tous disent que ces phénomènes sont inexplicables, tandis que personne ne dit qu'il y ait là quelque effet du hasard. Chacun effectivement est persuadé que c'est une cause déterminée qui produit tout ce qui s'y produit. Lors donc qu'on parle de choses qui arrivent par hasard, ce n'est point qu'on ignore la cause qui fait qu'elles arrivent de la sorte; c'est qu'on pense qu'il y a absence d'une cause proprement dite, absence d'une cause maîtresse.

CHAPITRE IX.

Telles sont les considérations que nos adversaires font valoir relativement au hasard, et voilà comment ils les accommodent avec leurs principes. Or, que ceux qui professent que tout arrive nécessairement suppriment ce qui est éventuel, ce qui peut arriver d'une façon ou d'une autre, c'est ce qui devient évident, pour peu que l'on observe que ce qu'on appelle essentiellement éventuel est ce qui peut arriver ou n'arriver pas, comme l'indique assez l'expression : *arriver d'une façon ou d'une autre ;* tandis que ce qui est nécessaire exclut la possibilité de n'arriver point. Et j'appelle nécessaire non pas ce qui est produit par la violence (personne ne saurait légitimer ce lan-

gage), mais ce qui naturellement résulte de certaines causes, dont il serait impossible que le contraire se produisît. A ce compte, comment n'est-il pas contre toute raison aussi bien que contre toute évidence de soutenir que l'influence de la nécessité est à ce point indéclinable, qu'aucun mouvement ne peut être accompli, qu'aucune partie du corps ne peut être remuée (alors même que manifestement au moment où on la remue on pût ne la remuer pas); qu'en un mot, il ne peut arriver qu'on tourne le cou, qu'on étende le doigt, qu'on élève les paupières ou qu'on exécute tout autre mouvement, sans que cela ne soit une suite de causes antécédentes, mais nullement un effet de notre libre vouloir? Notons d'ailleurs que ceux qui parlent ainsi ont sous les yeux la grande diversité qu'offre la réalité et que présentent les faits, d'où il serait aisé de conclure que toutes choses ne dépendent pas de causes semblables. Parmi les choses, effectivement, nous en voyons qui n'ont aucune possibilité de se changer en un état contraire à celui où elles sont, et d'autres qui ne peuvent

pas moins être dans un état contraire à celui où elles sont, que dans l'état même où elles sont. Ainsi le feu ne peut pas recevoir le froid, qui est contraire à la chaleur qui lui est naturelle; la neige ne peut pas recevoir la chaleur et rester neige; l'eau, au contraire, quoiqu'elle soit froide, n'est pas incapable, en rejetant ce froid, de recevoir la chaleur qui lui est contraire. Pareillement, et de la même manière, il est possible que celui qui est assis se tienne debout, que celui qui se remue s'arrête, que celui qui parle se taise, et l'on trouverait mille cas où se manifeste cette puissance d'admettre les contraires. Si donc les choses qui sont nécessairement en opposition avec d'autres n'ont pas la possibilité de recevoir le contraire de ce qu'elles sont, celles-là ne sont point nécessaires qui demeurent susceptibles d'admettre aussi leur contraire. Mais, si elles ne sont pas nécessairement, elles sont éventuellement. Or ce qui est éventuel est précisément ce qui ne dépend point de la nécessité, mais ce qui pouvait être ou n'être pas. Ce qui s'est produit éventuellement dans une chose

pouvait donc aussi ne pas s'y produire. En effet, dans toute chose de cette nature, tout ce qui s'y trouve être y est en ce sens qu'il était possible qu'il y fût et que le contraire y fût aussi. Conséquemment, ce qui s'y trouve maintenant n'y est aucunement par nécessité, puisque le contraire était possible; et tout ce qui se trouve de la sorte dans les choses ne s'y trouve point en vertu de causes antécédentes qui l'y auraient nécessairement introduit. Mais si toutes ces choses, comme les contraires qu'elles sont susceptibles d'admettre, se trouvent éventuellement là où elles se trouvent, et ne se trouvent pas là où elles ne se trouvent pas, il y a une quantité innombrable de choses qui sont et qui arrivent éventuellement. Il serait en effet absurde de rapporter également à la nécessité et ce qui dans une chose ne peut point se changer en son contraire, et ce qui, à un moment quelconque, peut devenir le contraire de ce qu'il est. A coup sûr, si, dans un être, ce qui est nécessaire exclut son contraire, ce qui admet son contraire dans un être n'est pas nécessaire.

CHAPITRE X.

Mais, dira-t-on, en soutenant que c'est le destin qui produit toutes choses, on ne nie point le possible et l'éventuel. En effet, cela peut être que rien n'empêche d'être, quoiqu'il ne soit pas. Ainsi rien n'empêche que le contraire soit de ce que produit le destin, puisque, encore que cela ne soit pas, cela reste possible. Et la preuve qu'on apporte que rien n'empêche que cela soit, c'est que la cause qui empêcherait que cela fût nous est inconnue, quoiqu'il y ait certainement une telle cause. Car la cause qui aurait produit fatalement le contraire de ce qui s'est produit est aussi la cause qui fait que cela ne s'est pas produit ; ne se pouvant pas, remarque-t-on, que dans des

circonstances qui sont les mêmes, il se produise le contraire de ce qui se produit. — Je le demande : avancer qu'il suit de cela même que nous ne connaissons pas les causes qui empêcheraient que le contraire de ce qui est fût, que rien n'empêche que ce contraire ne soit ; parler de la sorte, n'est-ce point plaisanter en un sujet qui ne prête pas à la plaisanterie? Notre ignorance, en effet, ne fait rien à l'être ou au non-être des choses. Néanmoins ceux que nous combattons semblent croire que le possible dépend de notre connaissance. Il résulterait de là que pour ceux qui pensent connaître les causes des possibles (par exemple pour les devins) il n'y aurait plus de possibles, puisqu'ils connaissent les causes capables de les empêcher ; et qu'il y aurait des possibles pour nous, qui ignorons ces causes d'empêchement. C'est en cherchant à sauver par de tels subterfuges la nature du possible, que nos adversaires affirment que même les choses qui arrivent fatalement, c'est-à-dire qui arrivent inévitablement, n'arrivent point d'une manière nécessaire, attendu qu'il est possible

que leur contraire arrive aussi; le possible étant défini comme nous venons de le rapporter. Une fois de plus, c'est là plaisanter, et non défendre sérieusement une doctrine. — C'est en prenant un biais tout semblable que nos adversaires soutiennent que cette énonciation : « Demain il y aura une naumachie, » peut être vraie et cependant n'est point nécessaire. Car ce qui est nécessaire est toujours vrai, tandis que ceci ne l'est pas encore, et ne le devient qu'après que la naumachie a eu lieu. Mais si cela n'est pas nécessaire, ajoutent nos adversaires, on n'énonce pas non plus un fait nécessaire quand on dit que nécessairement il y aura une naumachie. Or, si cela n'est pas vrai nécessairement, étant vrai pourtant qu'il y aura une naumachie; cette naumachie n'est pas nécessaire, mais éventuelle; et si elle est éventuelle, ce n'est pas supprimer toute éventualité que d'avancer que tout arrive fatalement. Répétons-le, ce discours est le propos d'hommes qui se jouent, en même temps qu'ils ignorent ce dont ils parlent. En effet, tout ce qui arrive nécessairement n'est

pas nécessaire, si ce qui est nécessaire est éternel; ce qui arrive nécessairement ne pouvant être éternel par cela seul qu'il arrive, non plus que l'énonciation dont on se sert alors n'est nécessaire, puisque ce qu'elle exprime ne l'est pas. Aussi bien toute énonciation où est compris le nécessaire n'est pas nécessaire, car elle n'a par elle-même d'autre nécessité que de ne pouvoir tomber du vrai dans le faux. Là donc où il n'y a pas nécessité, rien n'empêche qu'il y ait vérité, comme lorsqu'on dit : « Demain il y aura une naumachie. » Mais si on considère comme nécessaire ce qui ne l'est pas, en y ajoutant le caractère de la nécessité, cela cesse d'être vrai. D'autre part, si une chose ne devient pas nécessaire parce qu'on ajoute qu'elle se fait nécessairement, cette même chose n'en demeure pas moins vraie, comme si on n'eût point ajouté cette supposition de nécessité. C'est pourquoi cette énonciation que nécessairement il y aura une naumachie sera vraie, lorsque demain aura eu lieu la naumachie. Mais si c'est nécessairement, ce n'est pas éventuellement. Car s'il est vrai que demain il y

aura une naumachie, il sera fatal qu'il y ait une naumachie, en admettant que toutes choses arrivent d'une manière fatale. Or, si cela est fatal, cela est inévitable, et si cela est inévitable, cela ne peut pas ne pas être, et ce qui ne peut pas ne pas être, il est impossible que cela ne soit pas; et lorsqu'il est impossible qu'une chose ne soit pas, comment est-il permis de dire qu'elle peut n'être pas? Ce qui ne peut pas ne pas être est en effet nécessairement. Toutes choses donc, à suivre le sentiment de nos adversaires, toutes choses arrivant fatalement arriveront nécessairement, et non point éventuellement aussi, comme ils l'affirment sans aucun sérieux.

CHAPITRE XI.

Venons-en à des arguments plus décisifs. Si tout ce qui arrive doit être la suite de causes à l'avance certaines, définies, antérieurement subsistantes, il s'ensuit que les hommes délibèrent vainement sur les actes qu'ils ont à accomplir. Et si délibérer est vain, c'est vainement que l'homme a la faculté de délibérer. Cependant, si la nature ne fait rien en vain de ce qu'elle fait essentiellement, et que la nature ait fait essentiellement de l'homme un animal capable de délibérer, la faculté de délibérer n'étant pas chez lui un accessoire ni un accident de son essence, il en faut conclure que ce n'est pas en vain que les hommes sont capables de délibérer. Or, qu'on délibérât en vain, si toutes choses arrivaient nécessaire-

ment, c'est ce que comprendront aisément ceux qui connaissent l'usage de la délibération. Tout le monde, en effet, tombe d'accord que l'homme a reçu de la nature, par un privilége qui le distingue des autres animaux, le pouvoir de ne pas céder aveuglément comme eux à ses perceptions, et tout le monde reconnaît qu'elle lui a départi la raison, qui lui permet de juger quelles sont les perceptions qu'il doit suivre. Grâce à l'emploi de la raison, s'il se convainc, après les avoir contrôlées, que ses perceptions sont bien telles qu'il les avait jugées au commencement, il y donne son assentiment et ainsi il les suit. Que s'il les estime différentes et qu'il croie préférable de s'arrêter à un autre parti, il s'y arrête, négligeant ce qui d'abord avait paru devoir le fixer. C'est de la sorte que beaucoup de choses, pour nous paraître différentes de ce qu'elles avaient d'abord semblé, perdent la place qu'elles avaient commencé par occuper dans notre esprit, rejetées qu'elles sont par la raison. De là vient également que les choses qui auraient été faites si on avait cédé à l'apparence qu'elles

présentent, ne sont pas faites, parce qu'on s'est mis à en délibérer, la délibération et le choix qui procède de la délibération étant en notre pouvoir. Aussi ne délibérons-nous pas sur les choses éternelles, ni sur celles qui manifestement arrivent d'une manière nécessaire, parce qu'il ne servirait absolument à rien de délibérer sur de pareils sujets. Nous ne délibérons pas davantage sur les choses qui n'arrivent point nécessairement, mais qui dépendent d'autrui, parce qu'il n'y aurait pour nous aucune utilité à délibérer sur ces choses ; nous ne délibérons pas enfin sur les choses que nous aurions pu faire, mais dont le temps est passé, parce que nous ne recueillerions non plus de cette délibération aucun fruit. Nous délibérons uniquement sur les choses qui doivent être faites par nous et qui dépendent de nous. Et cela même prouve que nous comptons retirer de cette délibération quelque profit et pour le choix et pour l'action. Car, si dans les choses où il ne nous revient rien du fait seul de délibérer, nous ne délibérons pas, il est évident que dans les choses où nous délibérons parce

que nous espérons trouver dans la délibération plus que la délibération même, nous trouvons effectivement plus d'utilité à délibérer de ces choses que lorsqu'il s'agit de celles dont nous avons parlé. Que résulte-t-il donc de la délibération? Comme nous avons le pouvoir de choisir relativement à ce que nous devons faire; ce que nous n'aurions pas fait dans le cas où nous n'eussions pas délibéré (car nous aurions agi autrement en obéissant à la première perception), ce que nous n'aurions pas fait nous étant présenté comme préférable par la raison, nous nous y arrêtons et le faisons plutôt qu'autre chose. Voilà ce qui se passe, s'il est vrai que nous n'agissions point en tout sous l'empire de la nécessité. Si, au contraire, nous faisions tout ce que nous faisons en vertu de causes à l'avance déterminées, sans avoir aucun pouvoir de faire ou de ne pas faire, mais en faisant suivant d'inflexibles lois chaque chose que nous faisons, comme le feu qui échauffe, comme la pierre qui tourne dans les airs, comme le cylindre qui roule le long d'un plan incliné; que nous servirait-il, pour agir,

de délibérer sur ce que nous avons à faire? Car ce que nous aurions fait sans avoir délibéré, il y aurait nécessité de le faire, même après avoir délibéré. A le prendre ainsi, la délibération ne nous apporterait rien de plus que la délibération. Or, alors même que nous pouvons délibérer sur les choses qui ne dépendent pas de nous, nous rejetons la délibération comme inutile. Il serait donc inutile de délibérer des choses mêmes où nous croyons pouvoir délibérer avec quelque utilité. Il suivrait de là que c'est en vain que la nature nous aurait donné d'être capables de délibération. Mais, s'il en est ainsi, que devient ce principe que nos adversaires mêmes admettent, et qu'acceptent communément presque tous les philosophes, à savoir que la nature ne fait rien en vain? De toute évidence, ce principe succombe par cela même que c'est en vain que nous sommes capables de délibération. Et ce n'est pas là mal conclure, si dans nos actes nous n'avons pas un pouvoir tel que nous soyons à même de faire le contraire même de ce que nous faisons.

CHAPITRE XII.

On en conviendra : en abolissant, comme nous venons de le montrer, le pouvoir de délibérer, nos adversaires mettent aussi à néant le pouvoir de vouloir, ou la liberté. Effectivement, tous ceux qui ne s'attachent point à quelque thèse préconçue font consister la liberté en ce que nous sommes maîtres de faire et de ne pas faire, de telle façon que nous ne nous trouvions pas assujettis à des causes extérieures qui nous entourent, ni obligés de les suivre où elles nous conduisent. Et en cela le choix est l'œuvre propre de l'homme. Car le mouvement de l'âme qui se porte avec désir vers ce qu'a préféré la raison, voilà précisément en quoi consiste le choix. C'est pour-

quoi il n'y a point de choix relativement aux choses qui arrivent d'une manière nécessaire, ni relativement à celles qui, n'arrivant pas d'une manière nécessaire, n'arrivent pas néanmoins par nous, ni même relativement à toutes celles qui arrivent par nous; mais relativement à celles seulement qui arrivent par nous, alors que nous sommes maîtres de faire et de ne pas faire. Quiconque en effet délibère, ou bien délibère sur la question de savoir s'il faut faire ou ne pas faire quelque chose; ou bien, poursuivant quelque avantage, cherche par quels moyens il l'obtiendra. Rencontre-t-il, dans le cours de cette recherche, une impossibilité, il s'en détourne; il se détourne pareillement de ce qui est possible, mais de ce qui n'est pas en son pouvoir, et n'a de cesse qu'il ne découvre un moyen qu'il se persuade être en sa puissance. Mettant fin alors à la délibération, parce qu'il a poussé sa recherche jusqu'au point où se trouve le commencement de l'action, il commence à agir en vue du but qu'il se propose. Bien plus; il ne se livre à cette recherche même, qu'en tant

qu'il a le pouvoir de faire aussi le contraire de ce qu'il fait. Il est impossible de le nier; tout homme qui délibère, dans cette recherche qui constitue la délibération, se demande s'il lui faut faire ceci, ou s'il lui faut faire le contraire, alors même qu'il professerait que toutes choses arrivent fatalement. Car la vérité réfute dans la pratique les opinions erronées qui concernent la pratique. Or, comment ne serait-il pas absurde de prétendre que la nature, en cela, trompe généralement tous les hommes? Que ce soit en effet le privilége de notre activité que de pouvoir s'appliquer aux contraires, et que tout ce que nous choisissons n'ait pas à l'avance des causes déterminées, qui nous rendent impossible de ne pas le choisir; c'est ce que suffit à prouver le changement qui se produit fréquemment dans nos choix. Effectivement, c'est parce qu'il nous était possible et de ne pas faire tel choix et de ne point exécuter telle action, que nous éprouvons du regret et nous reprochons à nous-mêmes notre manque de réflexion. Tout de même, lorsque nous voyons

autrui ne pas suivre, en agissant, la bonne voie, nous lui reprochons son erreur. Enfin nous jugeons utile d'user de conseillers, persuadés que nous sommes qu'il est en notre pouvoir de les prendre ou de ne les pas prendre, afin de faire avec leur concours autre chose que ce que nous faisons. En un mot, que cette expression : *ce qui est en notre pouvoir*, se dise des choses dont nous avons la faculté de choisir aussi le contraire, c'est ce qui est évident de soi-même, et ce qui résulte surabondamment de ce que nous venons d'exposer.

CHAPITRE XIII.

Cependant ceux qui professent que toutes choses arrivent fatalement ne cherchent pas tout d'abord à prouver que leur doctrine n'infirme point le libre pouvoir humain ; car ils savent que ce serait tenter l'impossible. Mais, de même que pour ce qui est du hasard, en attribuant au mot de hasard une signification détournée, ils essayent de persuader leurs auditeurs qu'ils tiennent eux-mêmes qu'il y a des choses qui arrivent par hasard ; ils ont recours, relativement à ce qui est en notre pouvoir, à un artifice analogue. C'est ainsi que, tout en mettant à néant le pouvoir qu'a l'homme de choisir et de faire les contraires, ils prétendent néanmoins qu'il y a quelque chose qui est en

notre pouvoir, à savoir ce qui arrive avec notre concours. Effectivement, qu'on remarque, disent-ils, que les natures des êtres et des faits diffèrent entre elles et sont diverses. Par exemple, les natures des êtres animés et des êtres inanimés ne sont pas les mêmes, non plus que les natures de tous les êtres animés. Car les différences de formes chez les êtres marquent aussi les différences de leurs natures. Or, ce que produit tout être répond à la nature propre de cet être; ce que produit la pierre, à la nature de la pierre; ce que produit le feu, à la nature du feu; ce que produit l'animal, à la nature de l'animal. Nos adversaires ajoutent que rien de ce que produit un être conformément à sa nature propre ne peut être autrement, mais que tout ce qu'il produit arrive forcément et de toute nécessité. Non pas que cette nécessité soit violence. Mais du moins cette nécessité exige que ce qui n'est pas naturel ne puisse pas être, le concours des circonstances étant tel qu'il devient impossible qu'un être n'en subisse pas l'influence; impossible, par suite, qu'un être soit mû différem-

ment et non pas précisément comme il est mû. Ainsi, qu'on lance une pierre d'une hauteur, elle ne pourra pas ne pas être portée en bas, si rien ne s'y oppose. Elle a en elle en effet la pesanteur qui détermine ce mouvement d'une manière naturelle. A ce compte, alors même que des causes extérieures concourent au mouvement naturel de la pierre, ce n'en est pas moins nécessairement que la pierre est emportée suivant sa nature; de même que c'est nécessairement qu'agissent sur la pierre ces causes par lesquelles elle est mue, non-seulement sans qu'elle puisse ne pas se mouvoir sous l'influence de ces causes, mais encore en se mouvant nécessairement. C'est là un mouvement fatal qui s'accomplit par la pierre. Or il en est de même des autres êtres. Et ce qui a lieu chez les êtres inanimés peut également se dire des animaux. Effectivement pour les animaux aussi il y a un mouvement naturel, et c'est celui qu'ils accomplissent sous l'impulsion de l'appétit; car tout animal qui se meut en tant qu'animal se meut en raison de son appétit. Mais cela même est un mouvement

fatal qui s'accomplit par l'animal. Dès lors, comme des mouvements se produisent et que des opérations s'accomplissent fatalement dans le monde, les unes dans la terre, si tant est que cela soit; les autres dans l'air, d'autres dans le feu, d'autres enfin dans quelque autre objet, et que de tels mouvements se produisent aussi dans les animaux (ce sont les mouvements qu'exécutent les animaux sous l'influence de l'appétit), nos adversaires concluent que les mouvements qui s'accomplissent fatalement dans les animaux sont au pouvoir des animaux. D'autre part, c'est de la même manière qu'ils entendent la nécessité relative à tous ces mouvements des animaux. Puisqu'il faut, en effet, que dans ces mouvements interviennent nécessairement des causes extérieures, nos adversaires en prennent occasion d'affirmer que c'est de la sorte nécessairement que les animaux accomplissent les mouvements qui procèdent et d'eux-mêmes et de l'appétit. Attendu d'ailleurs que, parmi les mouvements, les uns résultent de l'appétit et aussi de l'assentiment; que les autres se produisent, ceux-ci par la pe-

santeur, ceux-là par la chaleur, ceux-là enfin par quelque autre cause, nos adversaires affirment que chez les animaux le mouvement est en leur pouvoir, tandis qu'il n'est pas au pouvoir des êtres inanimés, de la pierre, par exemple, ou du feu. Telle est, pour le faire court, la doctrine qu'ils professent touchant ce qui est en notre pouvoir.

CHAPITRE XIV.

Il est facile de décider si, en parlant de la sorte, nos adversaires respectent les notions communes admises par tous les hommes relativement à ce qui est en notre pouvoir. Car ceux qui leur demandent comment il est possible que, toutes choses arrivant fatalement, quelque chose reste en notre pouvoir, ne font pas cette question en ayant seulement en vue ces mots : *ce qui est en notre pouvoir*, mais en s'attachant au sens même de ces mots, c'est-à-dire à la notion de liberté.

C'est effectivement parce qu'ils sont persuadés que ce qui est en notre pouvoir est précisément le libre arbitre, qu'ils repoussent l'opinion de nos adversaires, qui prétendent que

tout arrive nécessairement. Ceux-ci, de leur côté, alors qu'ils devraient soutenir que leur doctrine ruine le libre arbitre, au lieu de chercher et de mettre en avant des raisons qui établissent que le libre arbitre ne saurait se défendre; ceux-ci, voyant à merveille combien il y a peu d'apparence qu'ils parviennent à concilier avec leurs enseignements relatifs au destin les faits nombreux qu'ils accordent eux-mêmes être en notre pouvoir; ceux-ci s'imaginent que leurs auditeurs se laisseront prendre à des équivoques, et qu'ainsi ils éviteront toutes les conséquences absurdes qui s'imposent à quiconque affirme que rien n'est en notre pouvoir. Et d'abord, si le destin opère diversement dans les différents êtres, et qu'il y produise pourtant ce qu'il y produit en vertu de la nature propre de chaque être, on pourrait justement demander à nos adversaires pourquoi ils n'admettent pas qu'il y ait de libre pouvoir chez aucun des autres êtres, et n'en reconnaissent uniquement que chez les animaux. Car ce qui leur fait dire que ce qui est produit par l'animal est au pouvoir des

animaux peut se dire aussi de tout autre être. En effet, de ce que ce qui arrive par l'animal n'arriverait pas d'ailleurs, si l'animal n'était pas mû par l'appétit, mais de ce que cela arrive ensuite du concours, chez l'animal, de l'assentiment et de l'appétit, et n'arrive pas sans l'assentiment, nos adversaires soutiennent que cela est au pouvoir de l'animal, quoique l'animal le doive nécessairement produire. Et en effet cela ne pouvait avoir lieu autrement. Mais de ce que cela ne pouvait avoir lieu par un autre être que par cet animal, ni autrement que cela a eu lieu par lui, nos adversaires estiment que cela a été au pouvoir de l'animal. Or, c'est ce qui peut se dire aussi de tout autre être. Ainsi ce qui a eu lieu par le feu n'aurait lieu par rien autre que par le feu, et n'aurait pas lieu par le feu, si ce n'est par la chaleur du feu. Puis donc que ce qui a lieu par le feu n'arriverait pas autrement que par le feu et par la chaleur du feu, cela même ne devant être que par la chaleur du feu, et sans la chaleur du feu ne devant pas être, cela aussi devrait être au pouvoir du feu. C'est ce que l'on

peut répéter à propos de tout autre être; car pourquoi se répandre en paroles dès qu'a lui l'évidence? Nous ne disputons nullement des mots. Mais d'imaginer qu'on accorde plus aux animaux, dans les choses qui ont lieu par eux, qu'aux autres êtres relativement aux choses qui se font aussi par eux, alors qu'on ne leur réserve rien de plus que cette expression : *en leur pouvoir ;* c'est là ce qu'il faut reprocher à nos adversaires, en remarquant qu'ils se trompent eux-mêmes par une équivoque, ou qu'ils cherchent à tromper autrui. Ce n'est pas tout : comment ne pas s'étonner de ce qu'ils se croient autorisés à professer que notre libre pouvoir consiste dans l'appétit et l'assentiment, d'où ils prennent motif d'accorder pareillement à tous les animaux ce libre pouvoir? Le libre pouvoir, en effet, ne consiste pas, lorsqu'une perception se présente, à céder de nous-mêmes à la perception, et à nous porter par l'appétit vers l'objet de cette perception. Cela établirait et démontrerait tout au plus la spontanéité. Mais autre chose est la spontanéité, autre chose le libre pouvoir. La sponta-

néité consiste dans ce qui vient d'un assentiment qui n'a pas été violenté, et le libre pouvoir dans ce qui se produit avec un assentiment que déterminent la raison et le jugement. C'est pourquoi ce qui est en notre pouvoir est spontané aussi ; mais tout ce qui est spontané n'est pas en notre pouvoir. En effet, les animaux mêmes, qui sont destitués de raison, font spontanément tout ce qu'ils font, lorsqu'ils agissent suivant leur appétit et l'assentiment qui est en eux. Mais avoir en son pouvoir quelque chose de ce qui se fait par lui, c'est là le propre de l'homme. Car c'est parce que l'homme est raisonnable qu'il a en lui-même le pouvoir de raisonner des perceptions qui se présentent à lui, par où il juge souverainement et décide ce qu'il faut faire et ne pas faire. C'est pourquoi les autres animaux, qui cèdent à leurs seules perceptions, trouvent dans ces perceptions mêmes les causes de leurs assentiments et des appétits qui les poussent à agir. L'homme, en présence des perceptions qui lui arrivent du dehors, relativement à ce qu'il faut faire, porte en lui-même ce juge qui est la

raison et qui lui permet d'examiner, à propos de chaque perception, non-seulement si elle paraît telle qu'elle paraît, mais si elle correspond à quelque réalité. L'examen de la raison lui a-t-il découvert que dans ses perceptions l'être diffère du paraître, il ne cède point à une perception parce qu'elle lui paraît telle; mais parce qu'elle n'est pas telle, il lui résiste. C'est ainsi que souvent l'homme se détourne de choses qui lui semblent douces, et alors même que son appétit l'y porte, parce qu'il ne trouve pas que la raison s'accorde avec l'apparence. Il rejette de la même manière des choses qui semblent utiles, parce qu'il estime qu'il est conforme à la raison de les rejeter. Si donc ce qui est en notre pouvoir consiste dans l'assentiment raisonnable qui résulte de la délibération, et que nos adversaires le placent dans l'assentiment et l'appétit, qui peuvent aussi se produire sans l'intervention de la raison, il est manifeste, à prendre les paroles de nos adversaires, qu'ils dissertent d'une manière tout à fait insuffisante sur ce qui est en notre pouvoir. Car ils n'expliquent ni ce qu'est le

libre pouvoir, ni où il se rencontre. Être raisonnable, en effet, n'est rien autre chose qu'être le principe de ses actions. Or, de même que des propriétés différentes constituent des êtres différents, l'appétit l'animal, la chaleur et la puissance de la communiquer le feu, et ainsi du reste, ce qui fait l'homme, c'est la raison. Ajoutons que la raison équivaut au pouvoir qu'a l'homme d'être le principe de son action et de son abstention. Ces deux choses mêmes n'en font qu'une, et qui détruit cela détruit l'homme. Cependant nos adversaires paraissent, mettant de côté la raison, placer dans l'appétit le libre pouvoir. Or, c'est précisément de ce qu'ils ne reconnaissent pas que notre libre pouvoir consiste dans la délibération, que procède leur erreur. En effet, pour ce qui est de l'appétit, ils peuvent dire que cela est au pouvoir des animaux, qui se fait suivant l'appétit, parce que les animaux ne seraient pas capables, sans l'appétit, de faire ce qu'ils font. Que si, au contraire, nos adversaires plaçaient notre libre pouvoir dans la délibération, ils ne seraient plus alors fondés

à conclure qu'il n'est pas possible que ce qui se fait par l'homme se fasse autrement qu'il se fait, parce que l'homme, tout capable qu'il soit de délibération, ne fait pas néanmoins, en délibérant, tout ce qui se fait par lui. Effectivement, tout ce que nous faisons, nous ne le faisons pas après avoir délibéré; mais souvent, l'occasion d'agir ne nous laissant pas le temps de délibérer, nous agissons sans avoir délibéré, comme souvent aussi nous agissons par désœuvrement ou par tout autre motif. Si donc il y a des choses qui arrivent parce que nous délibérons, et d'autres sans que nous délibérions, il n'y a plus lieu de prétendre que ce qui se fait à la suite de la délibération soit au pouvoir de l'homme, en affirmant qu'il est impossible que les choses arrivent par lui autrement qu'elles arrivent. Et puisque nous agissons tantôt en délibérant, tantôt sans délibérer, évidemment ce qui se produit par nous ne peut plus être dit arriver d'une manière unique, à l'égal de ce qui se produit par les animaux, ou par le feu, ou par la pesanteur de deux corps. En définitive, si nous avons reçu de la nature

le pouvoir d'agir en délibérant, il est clair que nous avons le pouvoir de faire aussi autre chose en ne délibérant pas, et non point strictement et uniquement ce que nous ferions après avoir délibéré, si nous délibérions.

CHAPITRE XV.

Néanmoins nos adversaires insistent. Supposer que, des circonstances données restant les mêmes, un homme agira tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, c'est, suivant eux, introduire un mouvement sans cause. En conséquence, ils prétendent qu'il est impossible que personne fasse le contraire de ce qu'il devra faire. Il s'agit d'examiner si cette assertion, comme les précédentes, ne tient pas à une illusion. Or il s'en faut de beaucoup que ce qui arrive en vertu d'une cause ait toujours du dehors sa cause d'être. Si en effet nous avons quelque libre pouvoir, c'est que nous jouissons d'une faculté telle que nous sommes les maîtres de ce qui se produit par notre libre pouvoir;

cela n'a donc point sa cause du dehors. Et toutefois ce qui se produit de la sorte ne se produit pas sans cause, puisque cela même a une cause en nous. L'homme effectivement est le principe et la cause des actes qu'il accomplit, et ce fait même d'avoir ainsi en lui le principe de son action est pour l'homme sa condition d'être, comme pour la sphère la propriété de rouler sur la pente où on l'a placée. C'est pourquoi tout autre être cède aux causes extérieures qui le pressent, mais non pas l'homme. Car l'être de l'homme consiste en ce qu'il a en lui-même le commencement et la cause de son action, d'où vient qu'il ne cède point en tout cas aux influences qui l'enveloppent du dehors. Et sans doute si le jugement que nous portons sur ce qu'il faut faire n'allait jamais qu'à un seul but, peut-être y aurait-il quelque raison de prétendre que sur les mêmes choses nos jugements sont toujours les mêmes. Mais il n'en est pas ainsi : nous choisissons ce que nous choisissons, tantôt à cause de l'honnête, tantôt à cause de l'agrément, tantôt à cause de l'utilité ; et ce sont là autant de motifs qui ne déterminent pas les

mêmes actions. Il arrive parfois que, nous sentant attirés vers l'honnête, c'est à cette influence que nous prenons le parti de céder parmi celles qui actuellement nous sollicitent, tandis que d'autres fois c'est un choix différent qui nous fixe, lorsque notre jugement s'est tourné vers ce qui est agréable ou vers ce qui est utile. De même, en effet, que nous ne cherchons pas quelque autre cause qui explique pourquoi la terre, en vertu de la pesanteur qui est en elle, se trouve emportée en bas, ni quelle cause détermine l'animal à faire ce qu'il fait suivant son appétit; car et la terre et l'animal fournissent chacun de soi-même la cause de ce qui se produit, puisque telle est leur nature; de même pour ce que nous faisons tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, en raison même de la diversité des circonstances, il ne faut pas chercher une autre cause au-delà de l'homme même. Cela même effectivement, c'est être homme que d'être le commencement et la cause des actes qui s'accomplissent par lui. Il n'est d'ailleurs pas exact de soutenir que ceux mêmes qui délibèrent donnent assentiment à ce

qui leur paraît, et qu'ainsi, comme tous les autres animaux, ils suivent une image; car tout ce qui paraît n'est point image. L'image, en effet, est chose simple et qui résulte, indépendamment de la raison, des accidents extérieurs. Dès lors elle est semblable aux impressions qui affectent les sens, et c'est pourquoi elle a surtout de la force chez les animaux destitués de raison. Mais il y a, d'un autre côté, des apparences qui ont leur cause de paraître dans la raison ou même dans le mauvais raisonnement, et que personne ne s'aviserait d'appeler des images. Car celui qui, à la suite du raisonnement qui se produit en lui dans la délibération, donne son assentiment, celui-là est à lui-même la cause de cet assentiment.

CHAPITRE XVI.

Nous l'avons suffisamment établi par tout ce qui précède. Ceux qui soutiennent que toutes choses arrivent fatalement ne sauvent point le libre pouvoir humain. Car ce libre pouvoir, dont nous nous demandons s'il subsiste dans leur doctrine, n'y subsiste pas. Nos adversaires essayent même d'établir qu'en principe ce libre pouvoir serait chose impossible. Or nous avons prouvé que, dans les arguments qu'ils emploient pour mettre à néant une telle faculté, il n'y a rien de vrai, rien d'admissible. D'un autre côté, en niant qu'il y ait rien de tel que le libre pouvoir de l'homme, nos adversaires troublent et bouleversent la vie humaine, autant qu'il est en eux. Si en effet les choses sont ce qu'ils af-

firment, il est impossible de persuader à aucun d'eux de ne pas faire ce qu'il fait, comme s'il avait la faculté de le faire ou de ne le pas faire ; et il devient impossible de le persuader à qui que ce soit. Tant la vérité a de force, et si éclatant est le témoignage que rendent les choses! Qu'on suppose que nos adversaires aient raison, et que leur doctrine prenne assez d'empire pour que tous les hommes soient persuadés que, n'étant maîtres de rien, nous cédons toujours aux circonstances qui nous environnent, nous livrant à elles, y conformant tous nos actes, et que nous faisons ce que nous faisons parce que nous devons absolument le faire, attendu que, certaines circonstances étant données, il est impossible que nous fassions autre chose que ce que commandent ces circonstances ; et que, de même, nous n'agissons point en sens contraire, par l'impossibilité où nous sommes de résister à des influences déterminées. Qu'arrivera-t-il, sinon que tous les hommes, en vertu de cette croyance même, diront adieu, pour choisir les plaisirs faciles, à tout ce qui se produit avec

peine et avec souci? Cela seul devant être qui doit être nécessairement, rien de bien ne pourra plus résulter pour eux de leurs actions. Effectivement, si les hommes sont dans ces dispositions, leurs actes devenant dès lors conformes à leurs sentiments (car la fausse créance qui les aura gagnés ne leur permettra point d'admettre que les choses puissent se passer autrement qu'elles se passent), qu'adviendra-t-il, sinon que ce sera de la part de tous une négligence de ce qui est bien, parce qu'on ne réalise et on n'exécute tout ce qui est bien qu'avec effort; et de la part de tous le choix de ce qui est mal, parce que le mal s'accomplit facilement et avec plaisir? Qu'auront d'ailleurs à leur objecter ceux qui par leurs doctrines mêmes les auront conduits à ces excès? S'ils s'avisent de leur adresser quelque reproche, ceux-ci ne seront-ils pas autorisés à leur répondre que, des circonstances déterminées étant données, il ne leur était pas possible d'agir différemment? Et qu'auront le droit de leur répliquer ceux qui par leurs enseignements se seront faits les inspirateurs, les

précepteurs d'une pareille conduite? Désormais, ni reproches, ni châtiments, ni exhortation, ni louange, ni rien de semblable ne gardera pour eux sa nature propre ; mais tout cela aussi se produira nécessairement, comme les actes mêmes qui y donnent lieu. Comment en effet Pâris, le fils de Priam, serait-il encore accusé d'avoir commis un crime en enlevant Hélène? Comment Agamemnon pourrait-il raisonnablement se condamner lui-même en s'écriant : *Ni moi non plus, je ne le nie pas?* Sans doute, si Pâris avait eu le pouvoir de se placer au-dessus des circonstances qui le sollicitaient au rapt, ou Ménélas celui de surmonter les motifs qui le portaient à s'indigner, ou Agamemnon le pouvoir de résister à cela même dont il s'accuse lui-même comme coupable, ce serait justement qu'on les mettrait en cause. Mais si depuis longtemps, si de tout temps, et avant qu'aucun de ces faits commençât à s'accomplir, il n'y avait pas un des faits dont nous avons parlé qui ne fût vrai, c'est-à-dire pas un des faits mêmes qu'on impute à mal à leurs auteurs ; comment pourrait-on considérer

ceux-ci comme la cause de ce qui s'est produit? Comment expliquer aussi que les vertus et les vices soient en notre pouvoir? Car, si nous agissons toujours d'une manière nécessaire, comment les uns pourraient-ils raisonnablement mériter des louanges et les autres le blâme? De toute évidence, cette doctrine ne fait que fournir aux mauvaises actions une apologie. Nous voyons en effet que ce n'est nullement au destin, nullement à la nécessité que l'on attribue les bonnes et belles actions, tandis que les méchants prétendent que c'est à la fatalité qu'ils doivent d'être méchants. Or, si les méchants se persuadent que les philosophes eux-mêmes tiennent le même langage, comment ne se porteront-ils pas en toute sécurité au désordre, et ne chercheront-ils point à y entraîner autrui?

CHAPITRE XVII.

Ce n'est pas tout. Comment, en professant une telle doctrine, nos adversaires peuvent-ils maintenir intacte la croyance que les Dieux prennent souci des choses mortelles? Si en effet les manifestations des Dieux, que l'on rapporte s'être produites en faveur de quelques hommes, se sont produites en vertu d'une cause antérieurement arrêtée, de telle sorte qu'avant qu'aucun de ces hommes fût né, il était vrai que tel homme recevrait quelque assistance de la part des Dieux, et que tel autre n'en recevrait aucune; comment désormais appeler à bon droit providence, ce qui ne se produit point comme la juste récompense d'un mérite, mais comme l'effet infaillible d'une nécessité? Ou

encore, que devient, chez ceux qui sont réputés pieux, leur piété envers les Dieux, s'il n'est pas en leur pouvoir de ne pas faire ce qu'ils font en se montrant pieux? Comment expliquer que les gens pieux obtiennent des Dieux plus que les autres hommes, puisque, avant même qu'ils fussent nés, les principes de leurs actes de piété étaient irrévocablement certains? Comment enfin ne voit-on pas qu'à professer une doctrine de fatalité, on met à néant l'art de la divination, en mettant à néant l'utilité de la divination? Qu'apprendre en effet des devins, ou quelles précautions nous suggérera ce que nous en aurons appris, s'il ne nous est possible d'apprendre et si les devins ne peuvent nous révéler que cela seul, que bien avant notre naissance, il était nécessairement arrêté que nous apprendrions et que nous ferions ou que nous ne ferions pas? Évidemment, nous ne sommes pas maîtres de nous conformer aux avertissements des Dieux, si les causes des actes que nous devons accomplir ont été à l'avance déterminées.

CHAPITRE XVIII.

En somme, il n'est personne qui ne se puisse aisément assurer que cette doctrine de fatalité est pour la vie humaine tout entière une cause de bouleversement. D'ailleurs, que cette doctrine soit erronée, c'est ce qui résulte surabondamment de ce simple fait, que ceux-là même qui s'en portent les promoteurs ne peuvent être persuadés par leurs propres maximes. C'est ainsi effectivement que dans tous leurs discours ils retiennent le libre et le volontaire, comme si jamais ils n'avaient entendu qui que ce soit articuler une doctrine de fatalité. Tantôt ils cherchent à exhorter les autres, comme si ceux-ci avaient le pouvoir de faire ou de ne pas faire ce qu'ils leur conseillent, et qu'étant

avertis, il leur fût possible, par suite de ces avertissements, de choisir cela même dont ils auraient fait le contraire, si nos docteurs n'avaient point parlé. Tantôt aussi ils blâment et réprimandent, comme si on n'avait point agi convenablement. Que dire encore ? Ils écrivent et laissent de nombreux traités, qu'ils destinent à l'éducation de la jeunesse, n'estimant pas alors que le concours de telles ou de telles circonstances les empêche d'écrire, mais persuadés, au contraire, qu'il est en leur pouvoir d'écrire ou de ne pas écrire, et choisissant d'écrire à cause de leur amour pour le genre humain.

CHAPITRE XIX.

Veut-on mettre fin à ces contentions et se convaincre qu'il y a pour nous une chose telle que le libre pouvoir, le pouvoir volontaire, la puissance maîtresse de choisir entre les contraires et d'agir dans un sens ou dans un autre ? Que l'on considère les hommes qui, en raison des circonstances, sont réputés innocents par les particuliers aussi bien que par les législateurs. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand on juge dignes d'être pardonnés ceux qui ont commis involontairement quelque faute, la peine s'attachant non à l'action elle-même, mais à la manière dont elle a été accomplie. Et c'est là ce que personne assurément, non pas même parmi nos adversaires,

ne pourrait blâmer comme contraire à l'honnête. Or, en quoi, je le demande, estimerait-on moins dignes de pardon que ceux qui pèchent par ignorance ou qui ne succombent qu'à la force, les hommes qui savent, il est vrai, ce qu'ils font, mais qui, vu les circonstances qui les pressent et qui de toute nécessité doivent les presser, n'ont pas en eux-mêmes la faculté de faire autre chose que ce qu'ils font, parce que telle est leur nature? Il est en effet dans leur nature propre de faire chacune des choses qu'ils font fatalement; de même qu'il appartient aux graves, si on les précipite d'en haut, d'être entraînés en bas, ou aux corps ronds de se mouvoir, si on les place sur un plan incliné. Punir de tels hommes, ne serait-ce pas comme si on jugeait un cheval digne de châtiment, parce qu'il n'est pas un homme; ou tout autre animal, parce qu'il a reçu en partage une certaine âme et non une meilleure? Non, il n'y a point de Phalaris assez cruel et assez insensé pour punir, à propos de quelqu'une des choses de cette sorte, celui qui l'aurait faite. Dans quels cas les châtiments sont-ils

donc raisonnables? N'est-ce pas dans d'autres cas, à savoir quand il s'agit de choses qui ont leur raison d'être dans le choix pervers de ceux qui les ont faites? Effectivement, lorsque des hommes ont le pouvoir de choisir, et qu'au lieu de se proposer dans leurs actes de réaliser le bien et d'obéir à la loi, entraînés par le gain ou par l'attrait du plaisir et méprisant l'honnête, ils accomplissent le mal, ce sont ces hommes que tous nous jugeons dignes de châtiment; tandis que nous pardonnons, au contraire, à ceux qui ne pèchent pas de cette façon. Cependant, pour ce qui est de tous les malhonnêtes gens qui apprennent des philosophes ce dogme prodigieux de la fatalité, voici comment procèdent ceux qui leur enseignent qu'ils ne sont pas eux-mêmes moins dignes de pardon que ceux qui pèchent malgré eux. Suivant ces docteurs, ce n'est point en vertu de quelque nécessité extérieure que les malhonnêtes gens font ce qu'ils font, car peut-être leur eût-il été possible de s'en garantir; mais c'est en vertu de leur nature, qu'il ne leur est pas possible de rien faire de leur propre gré. Leur nature donc

est la cause des fautes qu'ils commettent. Or, si personne, non pas même les beaux-esprits qui professent ces maximes, ne pourrait pardonner à un coupable qui articulerait une telle cause de ses fautes, attendu qu'un pareil langage ne paraîtrait que mensonge et fausseté, il est manifeste que ces philosophes eux-mêmes, aussi bien que le reste des hommes, sont persuadés qu'il y a en nous un libre pouvoir, non point tel qu'ils l'imaginent lorsqu'ils discourent pour le besoin de leur thèse ; mais tel que par leur conduite et d'accord avec le genre humain tout entier ils témoignent eux-mêmes qu'il doit être. Si en effet ils étaient convaincus de ce qu'ils affirment, ils pardonneraient à tous ceux qui pèchent ; car ils seraient persuadés que ceux-ci n'ont pas eu le pouvoir de ne pas faire tout ce qu'ils ont fait.

CHAPITRE XX.

Ce qui vient d'être dit suffit, ce semble, pour montrer qu'il y a en nous ce qu'on doit appeler un libre pouvoir et qu'il ne suit pas d'ailleurs, de ce que nous avons une telle faculté, que rien arrive sans cause. L'homme est en effet la cause de ce qui se produit en vertu de ce libre pouvoir; car l'homme est à lui-même le principe de ce qui s'accomplit par lui. Et c'est ce dont ne douteraient pas ceux mêmes qui s'efforcent de soutenir le contraire, s'ils prenaient le moins du monde sur eux d'accommoder leurs actes à leur théorie, d'agir en un mot comme s'ils croyaient que rien de ce que fait un homme n'est fait par lui de telle sorte qu'au moment où il agit, il eût aussi la

faculté de ne pas agir. Effectivement, sous l'empire d'une pareille créance, il n'est plus possible ni de blâmer, ni de louer, ni de conseiller, ni d'exhorter qui que ce soit, ni d'adresser des prières aux Dieux, ni de leur rendre jamais grâces, ni de rien faire de ce que peuvent raisonnablement faire ceux qui sont convaincus qu'ils ont le pouvoir de faire chacune des choses qu'ils font. Or, admettez ces impossibilités, et la vie humaine ne s'entend plus, ou du moins elle cesse absolument d'être la vie humaine.

CHAPITRE XXI.

Cependant il y a un autre point de vue que nous ne devons pas laisser de considérer. Supposons qu'il ne soit pas plus vrai qu'il y ait en nous un libre pouvoir, comme nous le tenons pour constant et comme le témoigne la nature des choses, qu'il n'est vrai que tout arrive nécessairement et fatalement. Admettons, si l'on veut, que l'un et l'autre sentiment se trouvent également ou acceptables ou obscurs, et examinons à quelle opinion il est, pour les hommes, plus prudent et moins périlleux de s'arrêter. Demandons-nous quelle est, entre deux erreurs, celle qu'il faut choisir; ou bien, si toutes choses se produisent fatalement, l'erreur qui consisterait à penser qu'il n'en est pas ainsi, mais

que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire; ou bien, si nous avons, comme nous l'avons dit, un libre pouvoir, l'erreur qui consisterait à croire que c'est là une illusion et que c'est fatalement que se produisent toutes les choses mêmes que nous faisons en vertu de notre faculté d'agir. N'est-il pas manifeste que ceux qui se persuaderaient, quoique toutes choses arrivassent fatalement, qu'ils ont le pouvoir de faire et de ne pas faire, n'erreraient point dans leur conduite en raison de cette croyance même et pour n'être aucunement les maîtres d'aucune de leurs actions? Le danger de leur erreur n'irait donc pas plus loin que les mots. Au contraire, qu'il y ait en nous un libre pouvoir et que toutes choses n'arrivent pas nécessairement, si alors nous nous persuadons qu'il n'y a rien qui soit en notre puissance, nous omettrons un grand nombre des actions qu'il nous eût fallu faire, et en y apportant une réflexion sérieuse, et en affrontant avec cœur les fatigues qui en sont inséparables. Assurément, ce sera nous condamner à l'inertie que de croire que ce qui doit arriver n'en arri-

vera pas moins, sans que nous prenions aucun soin pour qu'il arrive. Mais, s'il en est ainsi, comment nier que ceux qui se piquent de philosophie doivent choisir la route qu'il leur est plus sûr à eux-mêmes de suivre, et où il est plus sûr aussi d'engager les autres?

CHAPITRE XXII.

Ces considérations préliminaires une fois posées, il convient de nous mettre en présence de la théorie que professent nos adversaires, touchant le destin, et de voir si elle a assez de force pour qu'il soit sensé de sacrifier aux vraisemblances qu'elle peut offrir ce qui est l'évidence même. Nous ne pousserons d'ailleurs ici la discussion que jusqu'où il est nécessaire pour l'objet même qui nous occupe. Nos adversaires enseignent donc que ce monde est un; qu'il contient en soi tout ce qui est; qu'une nature vivante, intelligente, raisonnable le gouverne, et que tous les êtres y demeurent soumis à d'éternelles lois, qui procèdent par série et enchaînement, si bien que ce qui

se produit d'abord devient la cause de ce qui se produit ultérieurement. De cette façon, toutes choses sont enchaînées entre elles, et dans le monde rien n'arrive, que nécessairement quelque autre chose ne s'ensuive et ne s'y rattache comme à sa cause; non plus que rien de ce qui suit ne peut être détaché de ce qui précède, étant impossible qu'on ne le considère pas comme une conséquence de ce qui précède et comme un résultat qui s'y relie étroitement. En un mot, tout ce qui arrive a pour conséquence une autre chose, qui en dépend nécessairement, comme de sa cause; de même que tout ce qui arrive a pour antécédent une autre chose, à laquelle il est lié comme à sa cause. Rien n'est effectivement, ni rien n'arrive sans cause dans le monde, parce que rien n'y est séparé et isolé de tout ce qui précède. Qu'on y songe! le monde serait divisé, déconcerté, et ne resterait plus un monde un, dirigé d'après une disposition et une économie une, s'il s'y produisait quelque mouvement sans cause. Or, ce serait introduire dans le monde un semblable mouvement, que de supposer

que tout ce qui est et tout ce qui se produit n'a pas antécédemment sa cause, d'où suit nécessairement tout ce qui est et tout ce qui se produit. A en croire nos adversaires, il est aussi impossible que quelque chose soit sans cause, qu'il l'est que quelque chose se fasse de rien. Et c'est de l'infini à l'infini que, suivant eux, se déploie d'une manière évidente autant qu'imperturbable ce régime de l'univers. Comme d'ailleurs il se rencontre quelque diversité dans les causes, nos adversaires en prennent occasion d'énumérer une foule de causes qu'ils appellent les unes primordiales, les autres accessoires, celles-ci continues, celles-là concomitantes, et d'autres d'un autre nom. Mais il est inutile d'allonger le discours en rapportant tous leurs dires, notre but étant uniquement de montrer comment ils cherchent à rendre plausible leur doctrine de la fatalité. Quoi qu'il en soit et quelque diversifiées que se présentent les causes, nos adversaires n'en estiment pas moins également vrai de toutes, qu'il est impossible que, les mêmes circonstances se rencontrant, soit relativement à la cause,

soit relativement à ce qui procède de la cause, les choses tantôt ne se produisent pas d'une certaine façon, et tantôt se produisent de cette façon même. Si, en effet, cela arrivait, il y aurait un mouvement sans cause. Nos adversaires prétendent enfin que ce destin même, que cette nature et cette raison qui gouverne l'univers, est Dieu; que ce Dieu est dans tout ce qui est et dans tout ce qui se produit, et qu'il se sert ainsi de la nature propre de tous les êtres en vue de l'économie du tout. Telle est, pour la résumer en peu de mots, la doctrine que soutiennent nos adversaires, touchant le destin.

CHAPITRE XXIII.

Que cette doctrine soit erronée, c'est ce qui n'exige, pour qu'on l'établisse, ni longs discours ni arguments extrinsèques; tant la fausseté en est d'elle-même manifeste! Car où trouver une réfutation plus éclatante de nos adversaires que dans le désaccord de leurs maximes avec les objets mêmes dont ils parlent? Effectivement, affirmer d'abord que, puisque tous les êtres procèdent de certaines causes, il s'ensuit, dès lors, que les choses s'enchaînent les unes aux autres, les secondes se rattachant aux premières, sans solution de continuité; puis, placer dans cet enchaînement

l'essence du destin, n'est-ce pas se mettre en flagrante contradiction avec la réalité? Si les pères, par exemple, sont les causes des fils, et qu'il faille demander aux causes ce qu'il est dans leur nature de produire, de telle sorte qu'un homme soit la cause d'un homme, et un cheval la cause d'un cheval; de quel homme, après eux, sont causes ceux qui ne se sont jamais mariés, ou de quel homme, après eux, les enfants qui ont été enlevés prématurément? Il est trop clair qu'au nombre des choses qui sont produites, il y en a beaucoup qui, faute d'un développement suffisant, ou parce qu'elles n'ont pas été mises en production, ou parce qu'elles ont péri avant d'avoir été mises en production, ne parviennent à être causes de rien de ce que comportait leur puissance constitutive. D'autre part, de quoi dira-t-on que sont causes les superfluités qui naissent dans certaines parties du corps? De quoi les monstres et les êtres contre nature, qui ne sont même aucunement capables de subsister? Si dans les plantes l'écorce est à cause de la pulpe, et la pulpe à cause du fruit, et si les

plantes sont arrosées pour être nourries, nourries afin de porter des fruits, n'y a-t-il pas à signaler dans les plantes beaucoup de choses qui ne se produisent pas en cette façon? Qu'on nous apprenne, en effet, de quoi sont causes, après eux, les fruits qui ont pourri et ceux qui se sont desséchés, ou de quoi certaines feuilles qui sont doubles? Tous ces faits attestent évidemment, à ceux du moins qui veulent et qui peuvent apercevoir la vérité, que de même que toutes choses n'ont pas la puissance d'opérer, ainsi tout ce qui pourrait être cause n'est pas, pour cela, ou n'a pas été ou ne sera pas cause; non plus que tout ce qui est produit n'est pas cause, pour cela, aussitôt qu'il est, de quelque chose qui sera. Or, tomber d'accord qu'il en soit ainsi, et chercher ensuite un refuge dans cette assertion que nous ignorons de quoi est cause ce que nous constatons n'être pas cause (assertion qu'aussi bien nos adversaires sont obligés de répéter fréquemment à propos de la Providence telle qu'ils la conçoivent), c'est se frayer, au milieu de difficultés inextricables, une route facile. A ce compte, rien n'empêchera

qu'on ne soutienne de tout ce qu'il y a de plus inintelligible, et que cela est et que cela provient de causes raisonnables, mais qui nous demeurent encore cachées.

CHAPITRE XXIV.

Cela établi, ou quelque chose arrivera sans cause, et c'est la thèse que nous défendons ; ou on peut maintenir tout ensemble que rien de ce qui arrive n'arrive sans cause et que pourtant les choses se passent comme nous l'affirmons. Effectivement, si nous renonçons à parler d'un enchaînement des causes ; si nous renonçons à dire que de premières choses s'étant produites, d'autres doivent nécessairement en provenir comme de leurs causes, parce que les premières auraient en elles-mêmes l'efficacité nécessaire à la production des secondes ; si, au lieu de procéder *à priori*, c'est en considérant ce qui arrive et ce qui suit, que nous en déterminions les causes,

et que d'ailleurs ce soit les causes maîtresses que nous en cherchions, ni rien de ce qui arrive n'arrivera sans cause, ni toutes choses, de ce que rien n'arrivera sans cause, n'arriveront nécessairement et en vertu d'un indéclinable destin. Ce n'est point en effet nécessairement que Sophronisque, par le seul fait d'être, sera père aussi et cause de quelqu'un après lui. Cependant, supposez que Socrate existât nécessairement, ce serait nécessairement que Sophronisque aurait été cause de sa naissance. De même que, s'il y a un fondement, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un édifice, mais que s'il y a un édifice, il est nécessaire qu'on ait jeté auparavant un fondement; de même pour ce qui est des choses qui arrivent naturellement, il faut concevoir la nécessité des causes en ce sens, non pas que des premières choses il suivît nécessairement qu'elles fussent causes d'autres choses, mais que, des choses ultérieures s'étant produites, il est nécessaire qu'elles aient eu une cause dans celles qui ont précédé. — Parmi les choses qui se produisent, il y en a même qui sont

telles que, tout en ayant une cause, elles n'ont pas néanmoins une cause qui leur soit propre et essentielle, mais comme nous avons coutume de dire, une cause accidentelle. Ainsi l'invention d'un trésor par quelqu'un qui creusait afin de planter, a, il est vrai, pour cause, l'action de creuser; mais ce n'est pas là une cause qui se trouve propre à l'invention, ni qui se soit exercée en vue de cet objet même. Or les causes maîtresses, ou ne produisent leurs effets que nécessairement, comme il le semble à nos adversaires, ou d'ordinaire ont une autre cause pour effet. Au contraire, les causes que nous appelons accidentelles deviennent rarement causes d'effets semblables. A parler donc de la sorte, il suit que l'on affirme que rien n'arrive sans cause, en même temps qu'on maintient qu'il y a des choses qui se produisent par hasard et accidentellement; qu'il y en a d'autres aussi qui sont en notre pouvoir, et que le possible enfin se trouve dans la réalité et non pas seulement dans les mots.

CHAPITRE XXV.

Qu'on veuille bien le remarquer. Comment ne serait-ce point une erreur manifeste de dire que tout ce qui suit une chose a dans cette chose sa raison d'être, et que tout ce qui précède une chose est à cette chose sa raison d'être? Ne voyons-nous pas en effet que les choses qui se succèdent dans le temps n'ont pas toutes pour cause ce qui leur est antérieur et ce qui les a précédées? On ne se promène point, par exemple, parce qu'on s'est levé; le jour n'est pas la cause de la nuit; les jeux d'Olympie ne sont point cause des jeux Isthmiques, et ce n'est point l'hiver qui produit l'été. C'est pourquoi on est en droit de s'étonner que nos adversaires entendent les causes

de telle façon que toujours ce qui a commencé à se produire soit la cause de ce qui suit, établissant par là comme une suite continue et un enchaînement de causes, sous prétexte que rien ne se fait sans cause. Effectivement nous voyons, dans nombre de cas, que les premières choses qui se produisent et les dernières ont une seule et même cause. C'est ainsi que se lever et se promener procèdent de la même cause; car ce n'est point l'action de se lever qui est la cause de l'action de se promener, mais l'une et l'autre action ont pour cause celui qui se lève et qui se promène, c'est-à-dire son libre choix. Nous voyons aussi que le jour et la nuit, qui ont l'un avec l'autre une certaine liaison, proviennent d'une seule et même cause; et d'une seule et même cause encore, les changements des saisons. Ce n'est pas davantage l'hiver qui est la cause de l'été; mais l'été et l'hiver ont leur cause dans le mouvement et la révolution d'un corps divin, dans son inclinaison suivant un cercle oblique, inclinaison qui fait que le soleil, en se mouvant, devient également la cause de

tous les phénomènes dont nous parlons. Et de ce que la nuit n'est pas la cause du jour, ni l'hiver la cause de l'été ; de ce que ces phénomènes, dans leur succession même, ne sont pas indissolublement enchaînés ; de ce que cela n'a pas lieu, il ne s'ensuit point que l'unité de ce qui se produit et de ce qui est dans le monde doive être menacée de dissolution. Car les corps divins et leur révolution suffisent à maintenir dans l'univers la continuité des choses. Pareillement, de ce que l'action de se promener n'a pas pour cause l'action de se lever, elle n'est point une action sans cause, et par conséquent nos adversaires sont mal venus à invoquer leur enchaînement des causes, en se fondant sur ce motif que rien n'arrive sans cause. Effectivement, comme les mouvements et les temps ont une cause, sans qu'un mouvement ait pour cause le mouvement qui l'a précédé, ni un temps le temps antérieur, ainsi en est-il des phénomènes qui s'accomplissent et par le mouvement et dans le temps. Il y a sans doute à la continuité des causes une cause qui fait que le monde un et éternel demeure éternellement

gouverné de la même manière et suivant les mêmes lois. Et il convient de chercher et de saisir cette cause; mais il ne faut pas l'imaginer telle, que nous supposions que ce qui est plus récent résulte toujours de ce qui est plus ancien, comme nous voyons que cela arrive pour la génération des animaux. Il est fort légitime, au contraire, d'affirmer qu'il y a dans les causes un principe, qui n'a avant lui ni aucun autre principe, ni aucune autre cause. Car, si tout ce qui est produit a une cause, il n'est pas pour cela nécessaire que tout ce qui est soit rapporté à une cause, tout ce qui est n'étant pas produit. Comment en effet ne serait-il point absurde de prétendre que les causes vont à l'infini, et qu'elles sont liées et enchaînées de telle sorte qu'il n'y a ni première, ni dernière cause? Nier que rien soit première cause, c'est supprimer la cause, parce que, le principe étant supprimé, il est nécessaire que ce qui le suit se trouve supprimé également. Il y a plus : la science, à ce compte, est elle-même abolie, car la science est essentiellement la connaissance des premières cau-

ses. Or, d'après nos adversaires, il n'y a point parmi les causes de première cause. — Il n'est pas vrai non plus, comme le soutiennent nos adversaires, que toute transgression d'un ordre établi détermine la ruine là où cette transgression a lieu. Car il n'est pas impossible que certains faits s'accomplissent contre le régime établi par le prince, sans que pourtant la royauté soit absolument perdue. De même, si quelque désordre se produit dans le monde, cela ne suffit point pour anéantir le bonheur du monde ; non plus que l'heureux état d'une maison et la prospérité d'un maître ne sont ruinés par la négligence où ont pu se laisser aller les serviteurs.

CHAPITRE XXVI.

Nous le reconnaissons. Il n'est point déraisonnable de douter qu'il y ait en nous un libre pouvoir tel que l'imagine l'opinion irréfléchie et commune des hommes. Mais s'arrêter à ces doutes comme à des certitudes ; ne pas tenir compte des faits les plus manifestes ; ne voir dans la vie humaine qu'une vaine apparence et un jeu, enfin mettre tout en œuvre pour soutenir ces doutes, voilà ce qui va de tout point contre la raison. Alors même en effet qu'on ne parviendrait pas à réfuter quelques-uns des arguments de Zénon contre le mouvement, faudrait-il donc nier le mouvement ? Non, assurément. Car l'évidence même de la chose est plus puissante pour forcer notre

adhésion, que toute la rhétorique qu'on déploie contre la doctrine du mouvement.

Peut-être, néanmoins, ne sera-t-il pas inutile que nous reprenions, à notre tour, les doutes dont nos adversaires s'autorisent le plus, et que nous examinions quelle en est la valeur. Peut-être effectivement parviendrons-nous à nous convaincre que ces doutes n'ont rien de bien solide. Voici, en tous cas, à peu près en quoi ils consistent. Qu'on suppose, disent nos adversaires, que cela est en notre pouvoir, dont nous pouvons aussi faire le contraire, et qu'à des actions de cette nature se rapportent la louange et le blâme, l'exhortation et la dissuasion, les châtiments et les récompenses ; et il ne sera plus au pouvoir des gens bien pensants d'être bien pensants, ni des hommes vertueux d'être vertueux, puisqu'ils ne seront plus capables des vices opposés à ces vertus. Pareillement, les vices ne dépendront plus des hommes vicieux ; car il ne sera pas davantage au pouvoir des gens vicieux de n'être point vicieux. Or, ne serait-ce point une absurdité que de ne pas admettre que les

vertus et les vices sont en notre pouvoir, et qu'aux vertus et aux vices s'attachent les éloges et le blâme? Il n'y a donc point un libre pouvoir tel qu'il emporte la possibilité du contraire même de ce qu'il produit.

CHAPITRE XXVII.

Accordât-on que les vertus et les vices sont inamissibles, il y aurait sans doute à observer immédiatement que les vices et les vertus sont chez ceux où on les rencontre des habitudes, qu'avant de les contracter, il dépendait d'eux de ne pas contracter. C'est, en effet, pour s'être appliqués au meilleur, alors qu'il leur était possible de négliger le meilleur, que ceux qui ont des vertus sont devenus à eux-mêmes les causes de l'acquisition de ces vertus ; et on peut en dire autant de ceux qui ont des vices. De même en matière d'art. Car tout artiste, avant de posséder un art, avait

aussi la possibilité de ne pas devenir artiste ; mais, l'étant devenu, il ne sera plus maître de ne pas l'être devenu et de l'être. Dans ces sortes de choses, ce qui doit arriver dépend de nous, et c'est pourquoi il n'est pas exact de dire qu'il en soit de ce qui doit être comme de ce qui est et de ce qui a été. Ce qui est ou ce qui a été ne peut pas ne pas être ou ne pas avoir été ; tandis que ce qui doit être peut aussi ne pas être. Conséquemment, avant qu'un homme devînt vertueux, il était vrai qu'il pouvait aussi ne pas devenir tel. Mais ce qui est devenu tel, quand il est devenu tel, il est vrai d'affirmer qu'il l'est devenu. Si donc quelqu'un se trouvait être homme de bien dès sa naissance, et qu'il tînt aussi de la nature cette qualité en sus de toutes les autres qui lui auraient été départies, il n'aurait absolument pas plus été en son pouvoir de n'être pas homme de bien, que de n'avoir pas deux pieds, ou de n'être pas doué de raison. Par conséquent, on ne songerait point à le louer d'être tel, mais on admirerait qu'il eût reçu de la divine nature un don aussi considérable. De

même en effet que, si des gens, de maladifs qu'ils étaient naturellement, deviennent bien portants par le soin qu'eux-mêmes ont eu de leur santé, nous les louons, pour avoir fait à eux-mêmes l'attention convenable, attention d'où il suit qu'ils ne sont pas malades, tandis que nous ne louons pas ceux qui, naturellement bien portants, ne doivent pas à des soins ni à de la prudence leur bonne santé, nous contentant de les féliciter de ce qu'ils goûtent, sans prendre aucune peine, un bien, dont d'autres se réjouiraient, même au prix de précautions laborieuses; de même ferions-nous et plus encore relativement aux vertus, si c'était de la nature que procédassent les vertus. Et c'est précisément ce que nous faisons à l'égard des Dieux. Mais pour nous, il n'en peut être ainsi, et nous ne devons pas demander de la nature l'impossible, la nature étant elle-même la mesure du possible et de l'impossible. Qu'est-ce effectivement que la vertu ? La perfection et le suprême degré de la nature propre de chacun. Or il est impossible que dans ce qui est imparfait se rencontre la perfection ;

mais ce qui est produit est imparfait au moment même où il est produit ; il n'est donc pas possible que l'homme naisse vertueux. Ce n'est pas que la nature ne contribue en rien chez l'homme à l'acquisition de la vertu ; c'est d'elle, au contraire, qu'il tient la puissance et l'aptitude qui lui permettent d'acquérir la vertu, puissance et aptitude que ne possède aucun autre animal, et par où l'homme l'emporte naturellement sur les autres animaux, quoiqu'en ce qui touche les avantages du corps il leur soit inférieur. Que si d'ailleurs nous tenions de la nature l'aptitude à la vertu, en ce sens qu'avançant à la fois en vertu et en âge, la vertu fût en nous ce qu'est en nous la faculté de marcher, ou la pousse des dents, ou la pousse de la barbe, ou toute autre qualité naturelle, alors non plus les vertus ne seraient pas en notre pouvoir, de même que n'est en notre pouvoir aucune des choses que nous venons d'énumérer. Mais ce n'est pas de cette manière que nous acquérons les vertus. Si, en effet, comme les autres dons de la nature, la prudence et la vertu étaient innées

aux hommes, elles se rencontreraient, aussi bien que les autres dons de la nature, chez tous les hommes, ou du moins chez la plupart, et ce ne serait pas seulement l'aptitude aux vertus, mais les vertus elles-mêmes que nous aurions reçues de la nature. C'est pourquoi il ne saurait plus être question ni de louange ni de blâme, ni de rien de semblable ; ce serait à une origine toute divine que nous rapporterions les vices et les vertus et leur raison d'être. Mais il n'en va pas de la sorte ; car nous ne voyons pas que tous les hommes, ni même que le plus grand nombre aient des vertus, ce qui pourtant est le signe des choses naturelles. Loin de là : c'est beaucoup si l'on peut rencontrer quelque part un homme qui, à force d'exercice et de bonne discipline, manifeste la supériorité naturelle des hommes sur les autres animaux, parce qu'il aura, de lui-même, ajouté ce qui nécessairement manque à notre nature. L'acquisition des vertus est donc, à certains égards, en notre pouvoir, et ce ne sont point choses illusoires et de nul usage que les éloges, les reproches, les ex-

hortations au mieux, non plus que les dispositions de la loi qui tendent à améliorer les mœurs. Certainement, il est de tous points impossible que l'habitude change rien de ce que les êtres tiennent de la nature. Ainsi, vainement jetterait-on souvent en l'air une chose pesante, on ne l'habituerait pas à être portée en haut contre sa nature. Toutefois les mœurs des hommes se diversifient avec la diversité même des habitudes. Pour ce qui est des choses naturelles, il est vrai, c'est après avoir reçu d'abord certaines facultés, que nous agissons ensuite en exerçant ces facultés; car ce n'est point en voyant souvent que nous acquérons la faculté de voir, mais c'est parce que nous avons la faculté de voir, que nous voyons. Mais, s'il est question, au contraire, de choses qui ne sont pas naturelles, c'est en exerçant ces facultés primitives, que nous acquérons de nouvelles facultés qui sont habitudes. Nul, en effet, ne deviendrait ouvrier, qui ne répéterait fréquemment les opérations de l'ouvrier, conformément aux préceptes du maître. Or, comme c'est à ces conditions que nous

acquérons les vertus (car c'est en nous exerçant à la tempérance que nous devenons tempérants), les vertus ne nous viennent donc pas de la nature.

CHAPITRE XXVIII.

Que ceux qui affirment que c'est nécessairement que nous sommes et que nous devenons tels, et qui ne nous laissent pas le pouvoir de faire et de ne pas faire ce qui nous rend tels, les méchants n'ayant plus dès lors le pouvoir de ne pas faire ce qui les rend méchants, non plus que les bons ce qui les rend bons; que ceux-là se le demandent. Ne déclarent-ils pas, en tenant ce langage, que la nature a fait l'homme le plus vil des animaux, l'homme en vue duquel cependant nos adversaires prétendent que tous les autres êtres ont été faits? Effectivement, si, conformément à la doctrine qu'ils professent, la vertu et le vice sont seuls, la vertu le bien, le vice le

mal, et qu'aucun autre animal que l'homme ne se trouve capable ni de vice ni de vertu, tandis que la plupart des hommes sont méchants, ou plutôt, tandis que nos adversaires reconnaissent qu'à peine se rencontre-t-il un homme qui soit bon, comme une espèce d'animal extraordinaire et contre nature, plus rare que le phénix d'Éthiopie ; si, en un mot, tous les hommes sont méchants et égaux entre eux en méchanceté, de telle façon qu'aucun homme ne diffère d'un autre homme, et qu'ils soient tous également insensés ; comment l'homme ne serait-il pas le plus misérable des animaux, puisqu'il porterait innés en lui et attachés à sa condition le vice et la déraison ? Mais cessons, pour le moment, de discuter les paradoxes que présentent les théories de nos adversaires et par où ils se mettent si grandement en désaccord avec la vérité, et revenons au point d'où nous nous sommes écartés.

CHAPITRE XXIX.

Nous avons montré qu'il est au pouvoir de l'honnête homme d'être tel, en ce sens qu'il est la cause de cette manière d'être ou habitude qu'on appelle l'honnêteté et de son acquisition, attendu qu'il avait tout d'abord le pouvoir de ne pas devenir honnête. Nous avons ajouté qu'une fois qu'il a acquis cette habitude, il lui est aussi impossible de ne pas l'avoir, que de s'arrêter après s'être précipité d'une hauteur, quoiqu'il eût le pouvoir de se précipiter ou de ne pas se précipiter. Quant aux actions, qui procèdent de l'habitude qu'il a acquise, nous avons reconnu qu'il y en a quelques-unes qu'il peut ne pas faire. En effet, s'il est très-vraisemblable que les actions d'un

homme sage seront conformes à la sagesse et à la raison, premièrement, ce n'est pas d'une manière déterminée que ces actions doivent être telles ou portées à un tel degré, mais il y a une certaine latitude pour tout ce qui arrive en cette sorte, et un léger manquement ne détruit pas le fond de l'acte. Ensuite, ce n'est point nécessairement que l'honnête homme fait ce qu'il a choisi de faire, mais en se sentant maître aussi de ne pas le faire. Car il y a des cas où il pourra sembler raisonnable au sage, ne fût-ce qu'afin de prouver la liberté de ses actions, de ne pas faire ce qu'il eût fait raisonnablement ; par exemple, si un devin lui prédit que nécessairement il fera telle action. Aussi bien, est-ce là ce dont se défient les devins dans leurs prédictions ; ils évitent de s'exposer à des démentis actuels, et n'articulent rien de précis à ceux qui seraient en état de les convaincre d'erreur. Mais de même qu'ils n'ont garde de déterminer les époques où doivent se réaliser leurs prédictions, par crainte d'être facilement démentis ; de même ils évitent de rien annoncer

et de rien prédire à ceux qui pourraient sur-le-champ faire le contraire de ce qu'ils auraient prédit.

CHAPITRE XXX.

Dira-t-on qu'il est légitime d'admettre que les Dieux connaissent à l'avance ce qui doit arriver (car il serait absurde de soutenir qu'ils ignorent quoi que ce soit de l'avenir) ; et, en se fondant sur cette considération, essayera-t-on d'établir que dès lors tout arrive d'une manière nécessaire et fatalement ? Ce ne serait être ni dans la vérité, ni dans la raison. À coup sûr, en effet, si la nature des choses comportait une pareille prévision, ce serait aux Dieux plus qu'à personne que la raison voudrait qu'on accordât la connaissance de l'avenir. Mais, comme il est impossible que la

nature des choses comporte une semblable prévision, une telle connaissance anticipée, il cesse d'être raisonnable de croire que les Dieux mêmes connaissent quoi que ce soit d'impossible. Car les choses impossibles par leur nature conservent aussi cette nature même à l'égard des Dieux. Ainsi, il est impossible, même au regard des Dieux, ou qu'un diamètre soit égal à un côté, ou que deux fois deux fassent cinq, ou que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. Effectivement, les Dieux eux-mêmes ne veulent quoi que ce soit d'impossible. Or ce que nous venons de dire impliquerait contradiction. Il est donc également impossible aux Dieux de connaître à l'avance comme devant absolument être ou n'être pas, ce qui a pour nature propre de pouvoir être ou ne pas être éventuellement. Si, en effet, la connaissance anticipée de ce qui doit arriver, avant qu'il arrive, en détruit l'éventualité, il est manifeste qu'en maintenant l'éventualité de l'avenir, on en rend impossible la connaissance anticipée. Toutefois, qu'il en soit ainsi d'après nos adversaires

mêmes, c'est ce qui est incontestable ; car c'est en supposant que les Dieux connaissent à l'avance l'avenir, qu'ils établissent que la réalisation de cet avenir est nécessaire, parce que, si elle ne l'était pas, il n'y aurait pas de prescience de l'avenir. D'un autre côté, la nécessité étant inséparable de la prévision et de la connaissance anticipée des Dieux, il s'ensuit, d'après nos adversaires encore, que s'il n'y avait point nécessité dans ce qui arrive, les Dieux, à leur avis, n'auraient point la prescience de ce qui doit arriver. De la sorte, nos adversaires eux-mêmes reconnaissent aux Dieux la même impuissance que nous, si tant est qu'il faille appeler impuissance et faiblesse le fait de ne pas pouvoir ce qui est impossible. Accorder aux Dieux la prescience, ce n'est donc point, de la part de nos adversaires, leur attribuer une plus grande puissance. Cependant cette prescience, telle qu'ils l'imaginent, les obligeant à concevoir une nature des choses qui s'y accommode, c'est-à-dire une nature nécessitée, ils se trouvent conduits à des assertions qui ne sont aucunement en rap-

port ni en accord avec la réalité et l'évidence. Ce n'est pas tout : à l'aide d'une argumentation pareille, il n'est pas d'impossibilités dont nos adversaires ne puissent prouver la réalité, sous prétexte qu'il est conforme à la raison que les Dieux ne les ignorent pas. Par exemple, en partant de ce principe qu'il est absurde que les Dieux ignorent de quelle mesure est l'infini, on pourrait conclure qu'il est possible de savoir de quelle mesure est l'infini, et, si cela est possible, que l'infini admet une mesure déterminée. Effectivement, que cela ne fût pas, et les Dieux eux-mêmes ignoreraient de quelle mesure est l'infini. Mais si prévoir les choses à venir, c'est les connaître telles qu'elles sont (car prévoir est autre chose que faire), il est évident que prévoir les possibles, c'est les prévoir en tant que possibles. Ce n'est plus, en effet, parler de prévision, que parler du possible comme de quelque chose qui doit nécessairement être. Les Dieux eux-mêmes auront donc la prévision des possibles en tant que possibles, d'où il suit qu'une telle prévision n'en-

traînera nullement la nécessité de ce qui sera prévu. Et c'est bien ainsi que nous comprenons qu'on annonce l'avenir. Car, lorsqu'on conseille à quelqu'un de prendre un parti et de tenir une conduite qui soit en rapport avec ce parti même, on annonce ce qui doit être, mais il ne vient point à l'esprit que ce qu'on annonce doive être nécessairement. En résumé, si nos adversaires soutiennent que pour les Dieux tout est possible, il en résultera que pour les Dieux les choses même impossibles sont possibles; et néanmoins ce ne sera point avoir établi, par cette prescience que les Dieux auront de ce qui doit être, que tout ce qui arrive arrive nécessairement. Si, au contraire, nos adversaires accordent que les choses impossibles le sont même au regard des Dieux, il faut d'abord qu'ils prouvent que la prescience des possibles futurs n'est pas impossible ; ensuite, qu'une prescience de cette sorte appartient aux Dieux. Car il n'est, en réalité, ni évident ni démontré que les Dieux aient relativement à l'avenir une pareille prescience. Quant à nous, nous ne détruisons ni

la divination, ni la prescience des Dieux, en affirmant que les Dieux prédisent les choses en raison même de ce que les fait leur nature.

CHAPITRE XXXI.

Qu'on se place à notre point de vue, et on reconnaîtra que nous n'abolissons pas davantage l'utilité qu'offre aux hommes la divination, et qui consiste en ce qu'il est possible de prendre des précautions qu'on n'aurait pas prises sans les avertissements de la Divinité. Or nos adversaires, qui exaltent la divination et qui prétendent qu'elle ne peut être maintenue que par leurs seules maximes, en un mot, par cette créance que tout arrive fatalement ; nos adversaires sont non-seulement dans une erreur absolue, mais en viennent à avancer relativement aux Dieux les énonciations les plus déplacées et d'une parfaite inconvenance. Comment, en effet, ne pas trou-

ver absurde ce qu'ils disent des Dieux? Pourquoi, remarquent ceux qui refusent d'accepter leurs doctrines, pourquoi, si tout ce qui arrive arrive nécessairement, les oracles rendus au nom des Dieux ressemblent-ils à des conseils, qui permettent à ceux qui les écoutent de prendre certaines précautions et d'y conformer leur conduite? Et que signifie, par exemple, l'oracle rendu à Laïus, par lequel Apollon Pythien lui apprend qu'il ne lui faut pas avoir d'enfant :

Car si tu engendres un enfant, cet enfant t'assassinera,
Et toute ta maison sera baignée dans le sang.

Nos adversaires répondent, ainsi que l'attestent leurs écrits, que si Apollon rendit cet oracle, ce n'est pas qu'il ignorât qu'il ne serait point obéi (car il le savait très-bien); mais c'est qu'à moins qu'il n'eût rendu un pareil oracle, rien ne serait arrivé de ce qui détermine la péripétie où se trouvent enveloppés Laïus et Œdipe. Laïus n'aurait point exposé, comme il le fit, l'enfant qui lui naquit; l'en-

fant n'aurait pas été emporté par un bouvier, puis adopté par le Corinthien Polybe; enfin, devenu homme, il n'aurait point rencontré Laïus sur la route, et ne le connaissant pas non plus qu'il n'en était connu, il ne lui aurait pas donné la mort. Effectivement, qu'on suppose OEdipe élevé comme un fils au foyer domestique, il n'aurait pas méconnu les auteurs de ses jours au point de tuer son père et d'épouser sa mère. Afin donc que tous ces événements restassent assurés et que le drame de la destinée s'accomplît, le Dieu fit par son oracle que Laïus s'imagina qu'il pourrait se garantir de ce qui lui avait été prédit. En conséquence celui-ci, après avoir procréé un fils dans un moment d'ivresse, exposa l'enfant qui lui était né, parce qu'il vit en lui un meurtrier futur, et cette exposition devint la cause de fables abominables. Or, comment accorder que tenir un pareil langage, ce soit ou bien défendre la divination, ou inculquer envers les Dieux des principes de piété, ou montrer que l'art divinatoire a quelque utilité? Il semble que la divination soit simple-

ment la prédiction de ce qui doit advenir; nos adversaires, au contraire, font Apollon auteur de ce qu'il prédit. Comment, en effet, ce qui ne serait pas arrivé si le Dieu n'avait point rendu un tel oracle, et ce qu'il a annoncé par un oracle uniquement pour que ce qui est arrivé ensuite arrivât; comment ne point considérer cela comme l'œuvre du Dieu qui a rendu l'oracle, plutôt que comme une prédiction de l'avenir? S'il faut d'ailleurs que les Dieux aient plus de puissance que les autres devins, en ce sens qu'ils concourent à la production de ce qui doit advenir, et c'est ce que les poëtes ne cessent de célébrer à la louange des Dieux en répétant que ce sont eux qui donnent les biens; en quoi, je le demande, si l'on s'en tient aux assertions de nos adversaires, en quoi Apollon Pythien a-t-il été pour Laïus d'un utile concours? Le Dieu fait effectivement tous ses efforts et dispose toutes choses de telle sorte que la maison de Laïus n'échappe à rien de ce qu'il y a de plus impie et de plus impur. A entendre de semblables récits, il n'y a certainement personne qui

ne déclarât que l'insouciance qu'Épicure attribue aux Dieux inspire bien plus de piété qu'une pareille providence. Cependant, comment concilier entre elles ces affirmations qui consistent à dire à la fois, d'une part, que la Divinité est le destin, et qu'elle se sert de ce qui est et de ce qui se produit dans le monde pour la conservation même du monde et de l'ordre qui est dans le monde; d'autre part, que le destin emploie pour l'accomplissement des actions les plus détestables, à cause de l'intérêt qu'il prend à ces actions, le concours même d'Apollon Pythien? Que nos adversaires nous apprennent, en effet, ce que le destin se proposait de conserver à l'aide du meurtre du père par le fils, du mariage impur de la mère et de l'enfant, d'une génération où le père est le frère de ceux qu'il engendre? En quoi est-il raisonnable de penser que de tels faits importaient à la conservation de l'ordre du monde, à ce point qu'Apollon dût craindre qu'un de ces faits ne manquât de s'accomplir? Ou encore, en quoi, s'ils ne se fussent pas accomplis, ces faits eussent-ils été

des empêchements à l'existence des hommes et dans les villes et dans les champs, ou à la conservation des éléments du monde, ou au cours réglé et éternel des corps divins, ou à quoi que ce soit enfin de ce qui fonde la constitution de l'univers et son arrangement? Évidemment, si nos adversaires viennent à entendre exposer quelque autre fable de ce genre par un de ces tragiques qui font métier d'imaginer ces sortes de fictions ; si on leur parle, par exemple, d'une femme qui, éperdue de jalousie, dresse des embûches à des enfants étrangers et égorge ses propres enfants ; ou d'un Thyeste, vieillard infortuné, qui se nourrit de la chair de ses propres fils, qu'un Atrée son frère lui sert dans un affreux festin; évidemment nos adversaires tiendront ces fables pour autant de réalités, et en prendront occasion d'établir le destin et la providence tels qu'ils se les figurent, comme s'ils se proposaient de ruiner ce qu'ils veulent établir, par cela même qu'ils emploient pour l'établir. Il serait sans contredit de beaucoup préférable et infiniment plus sensé de répudier ces fables

à cause de l'absurdité de leurs conséquences, que de chercher à soutenir, à cause de ces fables, de flagrantes absurdités. Mais nos adversaires ajoutent aisément foi aux inepties les plus grossières, et n'hésitent point à invoquer des motifs pour prouver que la raison voulait que ces absurdités eussent lieu.

CHAPITRE XXXII.

Mais c'en est assez sur ce sujet. Il suffit, en effet, de montrer combien en tout la doctrine de nos adversaires choque le sens commun. Je pense d'ailleurs avoir suffisamment expliqué en quel sens il est vrai de dire qu'il est au pouvoir de l'honnête homme d'être honnête homme, quoiqu'il ne soit pas actuellement en son pouvoir de n'être pas honnête homme. Ce n'est point effectivement qu'il soit en son pouvoir d'être honnête maintenant qu'il est honnête (car, à ce compte, il serait maître aussi de n'être pas honnête) ; mais c'est qu'avant de devenir honnête, comme il avait le pouvoir de le devenir, il avait aussi celui de ne pas le devenir, et c'est pour la raison que nous avons précédem-

ment indiquée, qu'il a contribué lui-même à le devenir. Au contraire, il n'est aucunement au pouvoir des Dieux d'être tels qu'ils sont (ce qui reste vrai, même dans le système de nos adversaires) ; car il est dans leur nature d'être tels, et rien de ce qui est dans la nature ne dépend du libre pouvoir. C'est pourquoi les biens des Dieux sont saints et constituent la béatitude ; ils comprennent quelque chose de plus grand que les biens auxquels on accorde des éloges, parce que leur nature est absolument incapable d'admettre le moins bon. Il n'en va pas ainsi de nous-mêmes. On nous loue d'être devenus vertueux, parce que, encore que notre nature fût capable d'admettre aussi le moins bon, nous n'avons pas laissé d'aller au meilleur, alors que le moins bon semblait n'exiger ni sueurs ni fatigues, tandis que la vertu ne peut s'obtenir qu'avec peines, avec fatigues et beaucoup de sueurs. Ce n'est pas tout : il faut reconnaître que l'honnête homme a de plus, chaque fois qu'il agit, la liberté de ne pas agir, s'il est hors de doute qu'il lui arrive d'agir dans des cas qui

comportent également la possibilité du contraire. Car ni Apollon Pythien n'enlève la liberté d'user ou de ne pas user de ses oracles, ni Esculape celle de veiller à sa propre conservation. Aussi presque tous les hommes cherchent-ils auprès de ce Dieu protection, là où il leur semble que son secours est le plus présent, persuadés qu'ils sont qu'Esculape se communique plus à ceux qui s'efforcent de l'avoir pour médecin, qu'à ceux qui n'en prennent aucun souci.

CHAPITRE XXXIII.

Allons jusqu'au bout de la pensée de nos adversaires. Ils s'adressent à ceux qui ne croient pas que maintenir l'action des animaux qui vient de l'appétit, ce soit maintenir aussi le libre pouvoir de l'homme, parce que, suivant eux, tout ce qui vient de l'appétit n'est pas au pouvoir des êtres chez qui agit l'appétit. Nos adversaires demandent donc s'il n'y a pas quelque opération qui soit en notre pouvoir. Comme on ne le nie point, ils demandent ensuite si, parmi les opérations, les unes ne semblent pas procéder de l'appétit et les autres ne pas procéder de l'appétit. Lorsqu'on le leur a accordé, ils observent qu'aucune des opérations qui ne procèdent pas de

l'appétit ne se trouve en notre pouvoir. Ce nouveau point obtenu, ils ajoutent que tout ce qui a lieu par l'appétit est au pouvoir des êtres qui agissent par l'appétit, attendu que cela ne se produit chez aucun des êtres qui agissent autrement. En conséquence ils prétendent que dans leur théorie subsiste le libre pouvoir humain ; car ils reconnaissent ce qui peut avoir lieu par nous et n'avoir pas lieu, cela même qui peut avoir lieu par nous étant au nombre des choses qui procèdent de l'appétit. — Tenir un pareil langage, n'est-ce pas ignorer absolument le sens même des doctrines contre lesquelles on dispute? En effet, de ce qu'on accorde à nos adversaires, pour le besoin de la discussion, que le libre pouvoir humain se manifeste dans les opérations qui s'accomplissent par l'appétit ; il ne s'ensuit pas que tout ce qui s'accomplit par l'appétit soit en notre pouvoir. Car parmi les opérations qui s'accomplissent en procédant de l'appétit, celles-là seules sont en notre pouvoir qui s'accomplissent en procédant de l'appétit raisonnable. Or l'appétit raisonnable se ren-

contre chez les êtres capables de délibération et de choix ; et tel est l'appétit des hommes, lorsqu'il se produit à la suite de la délibération et du choix. Chez les autres animaux, au contraire, les opérations qui procèdent de l'appétit ne ressemblent pas aux opérations humaines ; car les animaux n'ont pas le pouvoir de s'abstenir des opérations qui procèdent de l'appétit. Ainsi, dans les opérations qui procèdent de l'appétit, se manifeste le libre pouvoir humain, et néanmoins on aurait tort d'en conclure que toute opération qui procède de l'appétit implique ce libre pouvoir.

CHAPITRE XXXIV.

Nos adversaires l'ont-ils remarqué ? C'est évidemment ne pas savoir ce qu'ils disent que de se servir, comme ils le font, de la réalité même que met à néant leur doctrine, afin d'établir la doctrine qui met à néant cette réalité ? En effet, prenant pour accordé que tout ce qui est naturellement est fatalement tel qu'il est, et ramenant ainsi à une seule et même chose la nature et la fatalité, nos adversaires ajoutent que c'est donc naturellement que les animaux sentiront et se mouvront. Parmi les animaux, il y en aura d'ailleurs qui ne feront simplement qu'agir ; il y en aura dont les opérations seront raisonnables, et qui tantôt se tromperont et tantôt

resteront dans la droite voie. Car toutes ces dispositions sont conformes à la nature. Cependant, comme de bonnes et de mauvaises actions s'accomplissent, et que le bien n'est pas plus ignoré que le mal, de là naissent la louange et le blâme, les récompenses et les châtiments, toutes choses qui ont entre elles dépendance et étroit enchaînement. Or cet enchaînement est rompu et la réalité renversée, si l'on suit l'opinion de ceux qui rapportent et la nature et les faits naturels au destin et à la nécessité. Il est effectivement dans la nature des êtres actifs et raisonnables de pouvoir et faillir et rester dans la droite voie, parce qu'ils ne font ni l'un ni l'autre d'une manière nécessaire. Voilà ce qui est vrai; voilà ce qui a lieu. Il n'est pas vrai, au contraire, que nous fassions nécessairement tout ce que nous faisons, ainsi que l'affirment nos adversaires, qui n'en persistent pas moins à soutenir que les uns restent dans la droite voie et que les autres s'égarent, en même temps qu'ils professent que nous faisons toutes choses nécessairement. Car, suivant eux, certaines cir-

constances étant données, il est impossible que nous n'agissions pas d'une certaine manière, et c'est nécessairement que se produisent les circonstances qui nous déterminent à agir. Toutefois, comment ne pas le constater? Il ne suffit pas qu'un homme fasse une chose qui plaise pour qu'on dise qu'il agit bien ; ni, pour qu'on dise qu'il a commis une faute, qu'il ait fait quelque acte fâcheux. Nous ne disons que quelqu'un a bien agi, qu'autant qu'ayant la possibilité d'aller au pire, il a choisi et exécuté le meilleur. Que la même action soit accomplie, mais qu'elle l'ait été fortuitement, nous ne disons plus que celui qui l'a faite a bien agi ; car ce n'est point seulement par l'événement que nous jugeons de la bonté d'une action, mais bien plutôt et tout d'abord par la disposition et le pouvoir de celui qui l'a faite. Et on peut appliquer aux fautes les mêmes observations. Imaginez que les circonstances enlèvent à des hommes la faculté d'agir autrement qu'ils agissent ; comme ils ne contribuent pas d'ailleurs à former les circonstances qui les déterminent à

agir, quel moyen de soutenir encore qu'il agissent mal ou bien ? Il ne dépend en effet de personne d'être dans la disposition d'où il suit que, certaines circonstances étant données, il se trouve porté à agir d'une certaine façon, non plus que de faire que ces circonstances soient telles. Aussi ne songe-t-on à adresser aucun reproche aux animaux privés de raison. Supposez donc un homme qui a été conduit à agir par suite de sa disposition et des circonstances. Comme évidemment il n'était pas maître qu'il n'en fût pas ainsi, il n'est plus possible de dire, à propos de ses actes, qu'il a mal agi, ou qu'il a bien agi. Quant aux éloges et aux blâmes, aux châtiments et aux récompenses, qui se rapportent aux mauvaises et aux bonnes actions, il est manifeste, ainsi que nos adversaires eux-mêmes en conviennent, que si on met à néant le bien et le mal, on met à néant du même coup toute récompense et toute punition. Pour ce qui est des Dieux, ce ne serait point parler correctement que de dire qu'ils agissent bien ; mieux vaudrait dire qu'ils font les biens. Bien agir

suppose en effet qu'on puisse agir mal ; et la nature divine est incapable de mal. C'est pourquoi nous ne louons pas non plus les Dieux, parce qu'ils sont supérieurs et aux éloges et aux actions qui appellent l'éloge.

CHAPITRE XXXV.

Toutefois, n'omettons pas même le raisonnement suivant, qui est le fort de nos adversaires, et où ils se flattent de trouver une démonstration de leur doctrine. Et voici quel est ce raisonnement : il n'y a point de destin, s'il n'y a pas de décret ; il n'y a pas de décret, s'il n'y a pas de sort ; il n'y a pas de sort, s'il n'y a pas de justice distributive ; il n'y a pas de justice distributive, s'il n'y a pas de loi ; et il n'y a pas de loi, s'il n'y a pas de droite raison qui commande ce qu'il faut faire et qui détourne de ce qu'il ne faut pas faire. Or la droite raison défend le mal et ordonne le bien. Il n'y a donc pas de destin, s'il n'y a pas des actions bonnes et des actions

mauvaises. Mais s'il y a des actions mauvaises et des actions bonnes, il y a aussi vice et vertu; et si cela est, il y a des actions belles et des actions honteuses. Mais le beau est louable, tandis que ce qui est honteux est blâmable. Conséquemment, il ne s'ensuit pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait point de place pour l'éloge et pour le blâme. Mais ce qui est louable est digne de récompense, ce qui est blâmable mérite punition. Il ne s'ensuit donc pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait ni récompense ni punition. Or la récompense est le prix du mérite et le châtiment une correction. Il ne s'ensuit donc pas, s'il y a un destin, qu'il n'y ait ni prix du mérite ni correction. Cela étant, il reste qu'alors même que toutes choses s'accomplissent sous l'empire du destin, il n'y en a pas moins de bonnes actions et de mauvaises actions, des récompenses et des peines, des honneurs pour ceux qui les méritent et des louanges, ou, au contraire, des reproches.

CHAPITRE XXXVI.

Avouons-le. Si c'est sous l'influence de circonstances indéclinables que nos adversaires parlent ainsi, ils méritent qu'on leur pardonne. Nous n'avons point à nous inquiéter de ce qu'ils avancent par nécessité, non plus qu'ils n'ont eux-mêmes à prendre souci de leurs contradicteurs, puisque pour les uns et pour les autres c'est la force des circonstances qui est cause et de ce qu'on dit et des opinions qu'on a. Il ne faut donc pas reprocher à nos adversaires de produire des raisonnements où ils ne sont pour rien, s'il est vrai que ce n'est point en eux-mêmes que se trouve ni la cause des circonstances qui les pressent, ni celle de l'état d'âme où il advient que les

placent ces circonstances. — Si, au contraire, nous avons le pouvoir de parler mieux ou moins bien, comment ne pas s'étonner de l'inanité d'une argumentation qui, par une série de propositions incontestables, évidentes, conduit nos adversaires à conclure qu'il n'y a aucun usage à faire de ce qu'ils ont pris la peine d'établir à grand renfort de syllogismes? Effectivement, qu'enseignent nos adversaires? Ils posent que le destin se sert de tout ce qui est arrivé ou de tout ce qui arrive fatalement, en vue de l'inévitable accomplissement des effets qu'il produit, et qu'il se sert de chaque chose telle qu'elle est et selon que le comporte sa nature, d'une pierre comme d'une pierre, d'une plante comme d'une plante, d'un animal comme d'un animal; et que, s'il se sert d'un animal comme d'un animal, il s'en sert aussi comme d'un être doué d'appétit. Nos adversaires ajoutent que, si l'on admet que le destin se sert d'un animal comme d'un animal et comme d'un être doué d'appétit, il s'ensuit que cela même est au pouvoir des animaux, que les animaux opèrent en vertu de l'appétit

qui leur est propre, les circonstances qui nécessairement déterminent les animaux devenant les causes auxquelles ils obéissent, alors qu'ils agissent en vertu de l'appétit. Or, comme toutes choses arrivent en conformité des arrêts du destin, nos adversaires en infèrent pareillement qu'il est en notre pouvoir d'obéir aux prescriptions du destin. — A considérer de tels discours et d'autres arguments de cette sorte, il me paraît que nos adversaires sont moins persuadés de ce qu'ils professent, que désireux par la longueur des digressions et l'abondance des paroles, d'embrouiller la matière et d'en imposer à ceux qui les écoutent. Voyons donc ce qu'ils veulent précisément dire, et sans nous arrêter ici à la plupart des expressions qu'ils emploient, sans tenir compte du décret, du sort, de la justice distributive, tous mots dont ils se servent dans le sens qui leur plaît, examinons le fond de leurs assertions. Il vaut en effet vraiment la peine de s'expliquer la nécessité de cette conséquence : s'il n'y a pas de destin, un destin tel que le conçoivent nos adversaires, il n'y a pas de loi,

Car, si les choses qui arrivent fatalement procèdent nécessairement des causes qui les enveloppent, et qu'il ne soit pas possible à l'être qui agit en vertu de son appétit de ne pas obéir à ces causes et de ne point y accommoder absolument la cause qui vient de lui, non plus qu'il n'est possible à une pierre qui est lancée d'une hauteur de ne pas être portée en bas, ou à une sphère qui est placée sur une pente de ne pas rouler quand on la laisse aller; quelle est désormais l'utilité des lois? De même évidemment qu'on ne retiendrait point une pierre en disant qu'il ne faut pas qu'elle soit portée en bas, parce que telle est sa nature et que les causes extérieures concourent en outre à ce résultat; de même il n'y a pas de raisonnement, il n'y a pas de loi qui nous persuadât d'agir autrement que le comporte la nécessité des circonstances. Effectivement, il ne nous sert de rien de connaître ce qu'ordonnent les lois, s'il y a des causes antérieurement déterminées, à l'influence desquelles il est nécessaire que cède l'appétit. C'est pourquoi, qu'il y ait des lois

qui ordonnent ce qu'il faut faire, qui défendent ce qu'il ne faut pas faire, l'utilité de ces lois n'en est pas moins abolie, du moment qu'il ne dépend pas de nous de conformer à leurs prescriptions les actes que nous accomplissons en vertu de l'appétit, attendu que des causes nous enveloppent qui nécessairement nous poussent et nous portent ailleurs. Mais anéantir par une fatalité semblable l'utilité qui résulte des lois, c'est anéantir les lois mêmes. Car, une fois de plus, quelle utilité présentent des lois, auxquelles le destin nous ôte le pouvoir d'obéir ? Il ne s'ensuit donc pas de ce qu'il y a un destin, qu'il y ait une loi. Loin de là ; ce sont choses contraires que le destin et la loi, s'il est vrai que la loi ordonne ce qu'il faut faire et défende ce qu'il ne faut pas faire, parce qu'il est constant que ceux qui agissent ont le pouvoir d'obéir à ses commandements. C'est pourquoi aussi la loi punit, comme coupables, ceux qui ne lui obéissent pas, et récompense ceux qui lui obéissent, comme ayant mérité ; tandis que la doctrine du destin qui implique que toutes choses arrivent néces-

sairement et pour des causes qui sont les mêmes, implique, par cela même, qu'il est impossible, étant données des actions qui proviennent des mêmes causes, d'affirmer que les unes sont mauvaises et que les autres sont bonnes. Observera-t-on que la loi elle-même est au nombre des causes nécessaires et arrêtées d'avance par le destin ? Il est manifeste que pour ceux qui conformeront à la loi les mouvements de leur appétit, cette loi même sera nécessairement au nombre des causes déterminantes ; et que, réciproquement, elle ne sera pas au nombre des causes déterminantes pour ceux qui ne conforment point leurs actes à ses prescriptions. A ce compte, comment blâmer de ne point observer les lois ceux que des causes nécessitent à ne les pas observer ? Assurément, ils ne méritent pas de blâme, puisqu'au nombre des causes nécessairement déterminantes, auxquelles il leur était impossible de ne point accommoder les mouvements de l'appétit, ne se rencontrait point la causalité de la loi, qu'une nécessité, que le destin en avait écartée. Ainsi il n'y aura plus de loi,

encore qu'il y ait des législateurs, s'il faut accorder que ceux qui obéissent à la loi lui obéissent nécessairement, et que ceux qui ne lui obéissent pas sont empêchés de lui obéir par quelque nécessité. Il serait bien plus exact de raisonner de la manière suivante : s'il y a un destin tel que le conçoivent nos adversaires, il n'y a plus de loi, et s'il n'y a plus de loi, avec la loi disparaissent les mauvaises et les bonnes actions ; avec la loi (et c'est une conséquence que nos adversaires eux-mêmes tiennent pour très-raisonnable) disparaissent le vice et la vertu, ce que les hommes appellent la honte et la gloire, la louange et le blâme, le mérite et le démérite, la récompense et le châtiment. Mais alors, il ne restera donc rien d'une argumentation qui se fondait sur des interrogations agencées avec un si grand art. A reprendre les derniers termes des déductions de nos adversaires, il s'ensuivra, au contraire, qu'ils auront à subir les conséquences qu'ils déclarent s'imposer à ceux qui essayent d'abolir le libre pouvoir humain, au moment où ils prétendent eux-mêmes haute-

ment le conserver; ne s'apercevant point qu'en accusant leurs contradicteurs de mettre à néant ce libre pouvoir, ils tombent précisément dans l'erreur qu'ils pensent éviter. Si en effet il n'y a ni récompenses ni châtiments, il n'y a non plus ni louange ni blâme; s'il n'y a rien de tout cela, il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions; s'il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions, il n'y a ni vertu ni vice; et s'il n'y a rien de tout cela, nos adversaires affirment qu'il n'y a pas de Dieux. Mais cette première proposition, qu'il n'y a ni récompenses ni châtiments, est, comme nous l'avons démontré, une conséquence de ce que toutes choses arrivent fatalement. Il faut donc rejeter, comme absurde et impossible, la proposition finale que toutes choses arrivent fatalement, d'où il suivait qu'il n'y a ni châtiments ni récompenses.

CHAPITRE XXXVII.

Cependant, voyons encore ce que vaut une autre série de questions auxquelles ont recours nos adversaires, et demandons-nous si elle n'aboutit pas nécessairement aux mêmes résultats. Voici comment nos adversaires raisonnent. Si tout n'est pas soumis à la loi du destin, le gouvernement du monde n'est garanti ni contre les empêchements ni contre les obstacles, et si cela est, il n'y a pas de monde ; et s'il n'y a pas de monde, les Dieux non plus ne sont pas. Au contraire, s'il y a des Dieux, les Dieux sont bons ; s'il en est ainsi, il y a place pour la vertu ; s'il y a de la vertu, il y a de la prudence ; s'il y a de la prudence, il y a une science de ce qu'il faut faire et de ce

qu'il ne faut pas faire. Mais ce qu'il faut faire, c'est le bien ; ce qu'il ne faut pas faire, c'est le mal. Si donc tout n'arrive pas fatalement, il n'y a ni bien ni mal. Or le bien est beau, le mal honteux ; le bien est digne de louange, et le mal mérite le blâme. Conséquemment, si tout n'arrive pas fatalement, il n'y a ni actions qui soient dignes de louange, ni actions qui méritent le blâme ; et s'il en est ainsi, il n'y a ni louange ni blâme. Mais nous récompensons ce que nous louons, et nous punissons ce que nous blâmons, et récompenser c'est honorer, punir c'est corriger. Si donc toutes choses n'arrivent pas fatalement, il n'y a lieu ni de rémunérer, ni de redresser. Cette argumentation, qui n'est encore qu'un artifice d'école que nous avons déjà signalé, succombe évidemment aussi sous les raisons que nous avons déjà produites. Premièrement, en effet, qui accorderait facilement cette assertion : si tout n'arrive point fatalement, l'ordre du monde n'est plus assuré ni inviolable, parce qu'alors il y a des choses qui arrivent nécessairement et d'autres éventuellement ; celles-ci

naturellement et celles-là par choix et par raison ; les unes en vertu de l'appétit et les autres par hasard et par accident ? Or, c'est là tout ce que supprime le destin. Si donc le destin ne règle pas toutes choses, il n'y a plus d'ordre assuré et inviolable du monde. Accordons et qu'il y a un monde, et que, par le fait même qu'il y a un monde, il y a des Dieux. Admettons aussi, quoique, d'après Épicure, les Dieux soient hors du monde, que les Dieux sont bons. S'il suit de là qu'il y a pour les Dieux de la vertu, comment, de ce qu'il y aura une vertu des Dieux, s'ensuivra-t-il qu'il y aura une prudence des Dieux ? On n'aperçoit pas la nécessité de cette conséquence. Car, si l'on posait qu'il y a une vertu humaine, s'ensuivrait-il qu'il y eût une prudence humaine ? Mais si l'on pose simplement, comme le font nos adversaires, qu'il y a une vertu des Dieux ; comment, en même temps, et par cela même, attribuer aux Dieux la prudence qui est une vertu humaine ? Il n'est pas possible, en effet, de soutenir que les vertus des hommes et des Dieux sont les mêmes ; car il ne serait pas vrai

non plus d'affirmer que même chez les Dieux, qui par nature diffèrent si profondément entre eux, les perfections et les vertus sont les mêmes, et, sous ce rapport, les assertions de nos adversaires se trouvent n'avoir aucun sens. Cependant la prudence est une vertu humaine ; elle est, comme le disent nos adversaires, la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. C'est pourquoi, là où il est possible de ne pas faire quelqu'une des actions qu'il faut faire, là il y a place pour la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. Que toutes choses, au contraire, arrivent fatalement, et la connaissance de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire devient inutile. De quel usage, en effet, peut être une telle connaissance à ceux qui ne peuvent se garder de rien de ce qu'ils font ? Mais si une telle science n'offre aucune utilité, la prudence est mise à néant. Au lieu donc de conclure que, s'il n'y a pas de destin, il n'y a a pas de prudence ; il est bien plus vrai de conclure que, s'il y a un destin, la prudence n'est pas. Effectivement, par la même raison

que c'est anéantir la loi que d'admettre le destin, c'est également abolir la prudence elle-même, et il est clair que, la prudence disparaissant, disparaît aussi tout ce que nos adversaires considèrent comme une conséquence de la prudence.

CHAPITRE XXXVIII.

Nous venons de le démontrer et de l'établir très-amplement. De ce que nos adversaires prouvent que leur doctrine de fatalité ne compromet pas le mouvement qui se produit chez les animaux en vertu de l'instinct, il n'en reste pas moins qu'ils compromettent le libre arbitre humain, si ce n'est qu'on veuille absolument prétendre que ce qui s'accomplit chez un être conformément à sa nature propre, est aussi en son pouvoir. Or, ce serait là donner à cette expression de libre pouvoir une autre signification que celle qu'on y attache d'ordinaire et que nous affirmons nous-mêmes en définissant le libre pouvoir la faculté de faire le contraire de ce que nous faisons. Toutes les

autres démonstrations que nos adversaires mettent en avant pour défendre leur dogme de fatalité, sont d'ailleurs semblables à celles que nous avons réfutées. On y rencontre une certaine subtilité dans les mots; mais elles ne sauraient obtenir un crédit, qui viendrait de leur convenance avec les choses mêmes dont il est question.

CHAPITRE XXXIX.

Tels sont, à mon sens, très-divins Empereurs, les points principaux de la doctrine d'Aristote relativement au destin et à notre libre pouvoir. En nous attachant à ces enseignements, nous nous montrerons pieux envers les Dieux, soit en leur rendant grâce des bienfaits qu'ils nous auront accordés, soit en leur demandant les biens qui nous manquent, parce que nous reconnaîtrons qu'ils sont les maîtres de les donner et de ne les pas donner. Nous serons aussi pleins de reconnaissance envers vous et envers les princes qui vous ressemblent; persuadés que vous faites pour nous ce que vous fait faire votre propre choix, qui se porte au meilleur, parce 'il est éclairé par la ré-

flexion, et non pas ce que vous feraient faire des causes antécédentes, auxquelles il faudrait nécessairement obéir, où qu'elles pussent conduire. Ce n'est pas tout ; nous nous appliquerons à la vertu, assurés que nous serons qu'il dépend de nous de devenir meilleurs ou pires. On n'est uniquement maître, en effet, que de ce qu'on a aussi le pouvoir de ne pas faire. En un mot, que nous ne devions paraître accomplir raisonnablement tous les autres actes de la vie, qu'autant que nous en assignerons les causes conformément à la doctrine d'Aristote, c'est là ce que j'ai essayé de vous montrer par tout ce discours.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS V

DE LA LIBERTÉ ET DU HASARD

ESSAI SUR ALEXANDRE D'APHRODISIAS

I. 17
II. 40
III. 56
IV. 71
V. 90
VI. 103
VII. 152

LE TRAITÉ DU DESTIN ET DU LIBRE POUVOIR

AUX EMPEREURS

PAR ALEXANDRE D'APHRODISIAS

CHAPITRE I. 173
CHAPITRE II. 177
CHAPITRE III. 180
CHAPITRE IV. 183
CHAPITRE V. 187
CHAPITRE VI. 190
CHAPITRE VII. 196
CHAPITRE VIII. 199
CHAPITRE IX. 206
CHAPITRE X. 210
CHAPITRE XI. 215

Pages.
Chapitre XII. 220
Chapitre XIII. 224
Chapitre XIV. 229
Chapitre XV. 238
Chapitre XVI. 242
Chapitre XVII. 247
Chapitre XVIII. 249
Chapitre XIX. 251
Chapitre XX. 255
Chapitre XXI. 257
Chapitre XXII. 260
Chapitre XXIII. 264
Chapitre XXIV. 268
Chapitre XXV. 271
Chapitre XXVI. 276
Chapitre XXVII. 279
Chapitre XXVIII. 286
Chapitre XXIX. 288
Chapitre XXX. 291
Chapitre XXXI. 297
Chapitre XXXII. 304
Chapitre XXXIII. 307
Chapitre XXXIV. 310
Chapitre XXXV. 315
Chapitre XXXVI. 317
Chapitre XXXVII. 325
Chapitre XXXVIII. 330
Chapitre XXXIX. 332

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Typographie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

Essai sur Alexandre d'

16433

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA

16433